ANTOLOGÍA

MANUEL SACRISTÁN

SOCIALISMO Y FILOSOFÍA

EDICIÓN DE
GONZALO GALLARDO BLANCO

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

CATARATA

ANTOLOGÍA

MANUEL SACRISTÁN

SOCIALISMO Y FILOSOFÍA

EDICIÓN DE
GONZALO GALLARDO BLANCO

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

CATARATA

Índice

1. En el centenario del nacimiento de un clásico: breve introducción a la vida y obra de Maneul Sacristán, por Gonzalo Gallardo Blanco
2. Manuel Sacristán y su tiempo
3. Simone Weil
4. Homenaje a Ortega
5. Las ideas gnosológicas de Heidegger
6. Tres notas sobra la alianza impía
7. La tarea de Engels en el Anti-Dühring
8. Un apunte acerca de la filosofía como especialidad
9. Checoslovaquia y la construcción del socialismo
10. De la filosofía de la cienca a la política de la ciencia
11. A propósito del eurocomunismo
12. Algunos atisbos político-ecológicos de Marx
13. La OTAN hacia dentro
14. El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel
15. Índice de siglas y acrónimos
16. Bibliografía seleccionada
17. Notas
18. Colección clásicos del pensamiento crítico Títulos publicados

GONZALO GALLARDO BLANCO

Militante comunista e investigador predoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Desarrolla su investigación doctoral en torno al pensamiento de Manuel Sacristán y la escuela a la que este dio lugar, centrándose en la aproximación socialista a la cuestión ecológica y las contribuciones y elementos de continuidad y ruptura de algunos de sus discípulos más destacados, tales como Francisco Fernández Buey o Jorge Riechmann.

Manuel Sacristán

Socialismo y filosofía

Edición de Gonzalo Gallardo Blanco

COLECCIÓN CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO
FUNDADOR: FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY (1943-2012)
DIRECTORES: JORGE RIECHMANN Y CÉSAR DE VICENTE HERNANDO (1964-2022)

LOS TÍTULOS QUE INTEGRAN ESTA COLECCIÓN TIENEN UNA ORIENTACIÓN FUNDAMENTALMENTE PEDAGÓGICA. SU OBJETIVO ES ACERCAR AL LECTOR ACTUAL LA OBRA Y EL PENSAMIENTO DE AQUELLOS AUTORES Y AUTORAS QUE HAN DESTACADO EN LA ELABORACIÓN DE UN PENSAMIENTO CRÍTICO A LO LARGO DE LA HISTORIA: ENSEÑAR QUÉ DIMENSIÓN HISTÓRICA TUVIERON Y QUÉ DIMENSIÓN POLÍTICA, SOCIAL Y CULTURAL TIENEN; ENSEÑAR CÓMO SE LEYERON Y CÓMO SE LEEN HOY.

© VERA SACRISTÁN ADINOLFI, DE LOS TEXTOS DE MANUEL SACRISTÁN, 2025

© DE LA EDICIÓN E INTRODUCCIÓN, GONZALO GALLARDO BLANCO, 2025

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2025
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
WWW.CATARATA.ORG

SOCIALISMO Y FILOSOFÍA

ISBNE: 978-84-1067-284-0
ISBN: 978-84-1067-263-5
DEPÓSITO LEGAL: M-5.659-2025
THEMA: DNT/QDTS/QDTL

ESTOS MATERIALES HAN SIDO EDITADOS PARA SER DISTRIBUIDOS. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEAN UTILIZADOS LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGAN CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

EN EL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE UN CLÁSICO: BREVE INTRODUCCIÓN A LA VIDA Y OBRA DE MANUEL SACRISTÁN

GONZALO GALLARDO BLANCO

Si únicamente tuviera a mi disposición dos palabras con las que definir a Manuel Sacristán, sin duda, serían estas: militante comunista. El otro par conceptual que más se le acercaría y que lo definiría como filósofo marxista sería una derivación del primero, pues en sus propias palabras, "un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición"[1]. En ambos casos, no obstante, el compromiso ético, político e intelectual sería lo que daría contenido a nuestras dos posibles definiciones, pues eso implicaba precisamente para este clásico de nuestra tradición lo esencial de la militancia comunista y el pensamiento marxista: un compromiso con la lucha por la emancipación y la verdad.

Como él mismo se vio obligado a señalar respecto a Gramsci, seguramente una de las figuras históricas con cuya trayectoria política más se identificó, Sacristán fue un pensador político que tuvo que construir su teoría y su práctica de un modo nada tranquilo ni estable, a través de una continua autocrítica de sus ideas y de una trayectoria marcada por la lucha política bajo (y contra) el franquismo, lo cual condicionó su talante y desarrollo como intelectual. La exposición sistemática de sus logros y fracasos, teóricos y prácticos, se hace por ello ciertamente compleja, pues estos no solo son contradictorios entre sí en múltiples ocasiones, sino que resultarían además

parciales e insuficientes (y, por lo tanto, falsos) si no incorporasen "la totalización cuasi-biográfica de numerosos momentos objetivos y subjetivos en el fragmento de historia" de Cataluña, España, Europa y el movimiento obrero y comunista internacional, "cuyo anudamiento bajo una consciencia esforzada fundaría el centro" de su figura[2].

La intersección entre socialismo y filosofía que titula esta antología no solo define y marca así a mi juicio la vida de Manuel Sacristán, sino que constituye el *leitmotiv* desde el que tratar de captar el ritmo y desarrollo de su pensar y hacer. Y, precisamente por ello, he creído oportuno que dicha intersección constituya el eje desde el que abordar esta breve introducción. Otros ejes podrían sin embargo emplearse, que brindarían sin duda también elementos interesantes adicionales respecto a su figura. Pero una introducción, limitada en extensión y profundidad, llega hasta donde llega. En mi opinión, esta es la clave interpretativa más fructífera para examinar su vida y obra en un formato como este. Así que veamos hasta dónde nos permite llegar.

Manuel Sacristán nació en 1925 y murió en 1985, con Barcelona como escenario principal de su vida adulta. Sacristán vivió lo que, en palabras de Josep Fontana, compañero suyo de partido e historiador marxista (de nuevo, dichosa y hoy tan extraña relación), podría definirse como "el siglo de la revolución"[3]. Pero lo hizo bajo unas circunstancias, las del franquismo español, que moldearon este de una manera un tanto especial. Y estas circunstancias son, por tanto, absolutamente determinantes para entender la diversidad de intereses y preocupaciones intelectuales que desarrolló a lo largo de su vida.

Empezando por su juventud, o lo que podríamos definir como su primera etapa de desarrollo intelectual, un dato importante para entender la trayectoria de Sacristán es situar su juvenil y efímera vinculación con el falangismo. Así, tras el final de la guerra civil española y el retorno de su familia al país después de un breve periodo en el extranjero, Sacristán será educado en las ideas y la cultura falangista, en cuyo seno pronto empezará a sentirse atraído por las tendencias más radicales, sociales e izquierdistas, llegando incluso en los primeros años de juventud a militar en su

organización juvenil. De familia de clase media acomodada y con un acceso privilegiado a los escasos circuitos de producción cultural del momento, será sobre todo a partir de sus inquietudes literarias y culturales, únicas vías posibles de participación política-cultural en el ambiente del régimen franquista, desde las que empezará a transitar desde una crítica falangista al régimen a una crítica al propio falangismo[4]. Esto es, desde una crítica falangista radical de la cultura oficial española y la pobreza material-espiritual del régimen franquista a una crítica del incumplimiento de todo lo falsamente profetizado por el falangismo. El cambio de interés de Primo de Rivera a Simone Weil cuando Sacristán apenas tiene 25 años, siempre con Ortega de fondo, ilustra bien los primeros compases de su desarrollo intelectual y político[5].

Esta transición se produce mientras Sacristán estudia Derecho y Filosofía en Barcelona. Como ya he anticipado, será por la segunda de estas dos disciplinas por la que tratará de hacer carrera y por la que sentirá cada vez un mayor interés. En esta época universitaria, pasados así unos primeros años de clarificación y crítica de sus anteriores planteamientos, el pensamiento de Sacristán pasa a moverse entonces fundamentalmente entre la filosofía de Ortega, el existencialismo y el humanismo europeos (Sartre, Heidegger, etc.) y el personalismo de Weil, tendiendo políticamente hacia un nuevo punto de vista liberal-libertario. Pero en apenas unos pocos años, partiendo de sus preocupaciones sociales ya presentes en el falangismo, pero sobre todo de la racionalización orteguiana y el rechazo al desprecio de la ciencia en que se mueven ciertas corrientes filosóficas del momento, este comenzará a alejarse también del existencialismo y el personalismo, y a mostrar cada vez un mayor interés por la filosofía de la ciencia, la lógica y por un humanismo de corte cada vez más socialista. Todo ello resultado de su búsqueda por conciliar la sensibilidad moral que arrastra de su etapa vitalista-existencialista con la matriz racional y científica que le imponen sus nuevos intereses filosóficos.

Es precisamente a comienzos de los años cincuenta cuando Sacristán gana una beca y marcha a una estancia de investigación de dos años en el Instituto de Lógica y de Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster (Westfalia), en la República Federal Alemana construida dentro del bloque

capitalista durante la Guerra Fría. Allí, bajo el magisterio del lógico alemán H. Scholz, el joven estudioso se convierte en uno de los filósofos españoles más versados del momento en lógica contemporánea y filosofía de la ciencia, incorporando ciertos instrumentos analíticos y ejes de interés hacia diversas ciencias empíricas muy ausentes en la cultura científica-académica española, donde aún prevalece la tradición tomista y su orientación escolástica[6]; proyecta además su futura tesis doctoral sobre las ideas gnoseológicas de Heidegger, en la que someterá estas a revisión crítica desde su nueva perspectiva. Sus dos únicas obras, en el sentido canónico en que cierta pauta filosófica lo entiende, versarán precisamente sobre estos dos ejes[7]. El resto de su producción teórica, como veremos, se dará sobre todo en forma de artículos científicos, ensayos sueltos, textos de intervención, prólogos, notas y conferencias (o, como él mismo los catalogará, "Panfletos y materiales"[8]).

Su estancia en Münster, más allá de consolidarle a sus 30 años como uno de los filósofos españoles mejor formado en lógica y filosofía de la ciencia, será absolutamente crucial para su desarrollo intelectual y político por otros motivos. Y es que será en esta ciudad donde Sacristán se hará comunista y marxista[9]. Entre los principales factores que contribuyeron a ello podemos destacar: a) la amistad que entabló con otro joven filósofo italiano allí residente, Ettore Cesari, el cual era militante del PCI; b) la entrada en contacto con los comunistas alemanes organizados —tanto con sus sectores obreros como con figuras destacadas como el jefe local Hans Schweins o la futura líder izquierdista Ulrike Meinhof—, justo en el momento en el que el KPD es ilegalizado en la zona alemana ocupada por Estados Unidos y convertida en baluarte de Guerra Fría contra la URSS; y c) la posibilidad de estudiar mucho más en profundidad las grandes obras de la teoría marxista, que no están prohibidas, como en España, y son abundantes en alemán, tratadas también en formaciones colectivas.

Debido a todo ello, Sacristán empieza a orientar su fuerte compromiso ético-político en un sentido comunista y a manejar con gran soltura los principios fundamentales del marxismo. Así, tal y como afirma el historiador Giaime Pala, en Münster se consuma entonces "una *ruptura* en la manera de concebir la política, el papel del organizador de la cultura, pero sobre todo la

propia vida personal", una ruptura

> *en términos personales y generacionales*, con el propio pasado para empezar un *nuevo camino resistencial* que coagulaba en una nueva manera de ser, que podrá ser vista como peor o mejor según los parámetros de cada cual (y basta con ver lo que se ha dicho de Sacristán en las memorias que nos han legado sus antiguos compañeros de *Laye* para averiguarlo), pero que tendremos que admitir que fue algo nuevo, que suponía una metamorfosis en la percepción que él tenía de sí mismo y de los demás y una modificación de su escala de valores políticos y humanos[10].

Tanto es así que, meses antes de su vuelta definitiva de Münster, a través de un enlace facilitado por su amigo del PCI, Sacristán entra en contacto con la dirección clandestina del PCE-PSUC en París y empieza a militar en el partido comunista, rechazando por ello una oferta para permanecer como profesor en Alemania[11]. Si nos creemos las palabras de Antoni Domènech, futuro discípulo y amigo suyo, la decisión no debió de ser nada fácil y se debió a un auténtico y sufrido compromiso intelectual con lo que Sacristán creía que era necesario, pero no deseaba hacer, pues en su solicitud de incorporación llegaría explícitamente a reconocer que "a pesar de haber hecho todo lo posible para no dar este paso, pido la entrada en el Partido Comunista"[12]. Como decía, por su residencia habitual en Barcelona se le encuadrará entonces en el PSUC. Y, dado su prestigio y reconocimiento, rápidamente se le otorgarán algunas responsabilidades políticas. De este modo, cuando Sacristán vuelva definitivamente de su estancia y se incorpore a la Universidad de Barcelona para terminar su tesis y dar clases de filosofía como ayudante y profesor no numerario, compatibilizará ya su profesión académica con su militancia comunista clandestina. Concretamente, se le encargará organizar la célula de intelectuales (dedicándose sobre todo a la construcción de un aparato de propaganda para el partido y a la organización de seminarios marxistas clandestinos), a lo que luego se le sumará también la organización de estudiantes y profesores universitarios, repensar y adaptar la política cultural del partido y entablar ciertos contactos con otras fuerzas de oposición antifranquista en el interior[13].

Es aquí donde podríamos establecer el inicio de su segunda etapa de desarrollo intelectual. Y una cuestión clave para entender en profundidad la

figura de Sacristán es tener situado que esta etapa será crucial para toda su trayectoria intelectual futura pues, *de facto*, será la que deje establecidas las líneas y preocupaciones fundamentales por las que discurrirá su pensamiento hasta el final de sus días. Líneas generales que parten de un intento de síntesis de la fuerte perspectiva ética que le caracteriza desde su etapa juvenil, del racionalismo científico y la perspectiva analítica que asienta en Münster y del nuevo compromiso político comunista en pos de la emancipación recién adquirido. Algo que se reflejará bien en su insistencia durante esos años de esbozar una caracterización elemental del marxismo como: a) tradición de pensamiento emancipatorio; b) concepción del mundo —luego matizada—; y c) conocimiento de síntesis, concreción e intención práctica —en el sentido de filosofía de la praxis o praxeología, como la definió alguna vez[14]—.

En todo caso, el compromiso comunista de Sacristán hará que su carrera académica se vea rápidamente torpedeada. Así, en su examen de oposición de 1962 a la Cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia, los motivos políticos ocuparán gran parte de la arbitraria decisión en su contra. Y es que los miembros del tribunal no podían dejar de ser conscientes de sus inclinaciones políticas y filosóficas. Inclinaciones cada vez más públicas y notorias en el ambiente universitario de la época, a lo cual contribuyó el hecho de que nuestro autor tuviera la osadía de prologar el primer libro marxista de publicación legal bajo el franquismo o de incluir al marxismo entre las cuatro corrientes principales de la filosofía contemporánea en un texto de carácter científico publicado durante esos años[15]. De poco le valió su seriedad y rigor a la hora de abordar en estos textos el marxismo y las figuras de históricos comunistas como Marx o Gramsci. Su atrevimiento no podía salirle gratis y contribuyó a que tuviera que enfrentar una carrera laboral sumamente precaria, en la que Sacristán se verá obligado a traducir, editar y prologar gran cantidad de libros para poder llegar a fin de mes. Especialmente a partir de 1965, cuando al rechazo arbitrario de su candidatura a la Cátedra de Lógica se le sume la expulsión de la universidad barcelonesa amparada en la no renovación de su contrato.

Pese a todo ello, Sacristán no dejará de ser uno de los intelectuales más

influyentes respecto a los debates en torno al lugar de la filosofía y el papel de la universidad entre la intelectualidad antifranquista y el estudiantado crítico de esos años[16]. En este sentido, la controversia que iniciará acerca del carácter de la filosofía —como saber de primer o segundo orden— y su lugar en los estudios superiores —como licenciatura específica o como dimensión transversal y especialidad de doctorado— o la disputa en torno al carácter analítico o dialéctico de la racionalidad y el pensamiento científico —polemizando tanto con el marxismo cientificista como con el marxismo escatológico y humanista— marcarán en cierto sentido el panorama filosófico y universitario de la época.

Durante toda la década de los sesenta, por tanto, Sacristán se vuelca en las labores de la militancia comunista clandestina en el PCE-PSUC, la elaboración y discusión filosófica y el trabajo de traducción y colaboración editorial, especialmente de textos de índole marxista. De esta década provienen así ediciones, introducciones y traducciones como las del *Anti-Dühring* de Engels, la *Antología* de Gramsci, *Socialismo y filosofía* de Labriola o *Historia y consciencia de clase* de Lukács; pero también de grandes obras del pensamiento científico contemporáneo como *La economía como ciencia* de Papandreu, *Los métodos de la lógica* de Quine o *La investigación científica* de Bunge; y también obras de clásicos como Goethe o Heine. Es decir, Sacristán combina distintas facetas como ensayista, historiador de las ideas, crítico literario, traductor, etc.[17]. Y respecto a las traducciones, cabe remarcar que fueron más de noventa los volúmenes que tradujo a lo largo de toda su vida, muchos de los cuales provendrán de estos duros años, en los que Sacristán busca conciliar una forma de supervivencia que le permita seguir militando a un nivel de intensidad muy alto, pero también aportar algo al fortalecimiento científico, crítico e intelectual de la cultura comunista y la teoría marxista.

Los objetivos de Sacristán en el seno del partido durante esta década pueden sintetizarse, por tanto, en un esfuerzo y trabajo continuo por: 1) mejorar la capacidad analítica de este y complejizar su política cultural-intelectual frente al sesgo vulgar y simplificador que entenderá que se ha asentado en gran parte del movimiento comunista internacional,

especialmente desde el periodo de Stalin; 2) incorporar una posición equilibrada entre el subjetivismo total (que cree que conduce al politicismo, voluntarismo y aventurerismo) y el determinismo absoluto (que llevaría al economicismo, reformismo y liquidacionismo del partido), a través de una correcta mediación entre la necesaria dimensión subjetiva-revolucionaria de este y la aproximación científica y precisa a la realidad objetiva y la situación concreta a enfrentar en cada momento; y 3) generar prácticas de dirección y relación con los espacios de base menos instrumentalistas-paternalistas y más democráticas, críticas y formativas.

La caracterización típica que se hace por todo ello del pensamiento y la práctica de Sacristán es la de un "marxista heterodoxo". Tiene esto cierto sentido si reparamos en que sus principales aportaciones intelectuales y políticas se dan en una época en la que muchos de los que reivindican la "ortodoxia marxista" tienen más bien poco de *orthos* (corrección) en su *doxa* (opinión) a la hora de abordar algunas de las cuestiones que se plantean en el seno del movimiento. Una época en la que el marxismo, en cuanto pensamiento vivo y guía para la acción, teoría para la constitución del comunismo en movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual, entra en un momento de crisis y repliegue aún no demasiado situado. Pero creo que merece la pena que discutamos esta caracterización, para lo cual me permito un breve excurso explicativo sobre el tema de la ortodoxia.

Para el marxismo, el objetivo de la emancipación social y los pasos a seguir para su consecución dependen de una serie de postulados sistemáticamente relacionados entre sí, los cuales aspiran a tener un carácter científico, esto es, a poder ser comprobables en la realidad y demostrables como falsos o verdaderos (por ejemplo, dadas las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista, el proletariado es la clase con potencial revolucionario, el cual debe organizarse y luchar contra la clase dominante, la burguesía; o, dada la naturaleza de la lucha de clases y la configuración política del poder, el proletariado necesita organizarse en una fuerza política y partido propio capaz de enfrentarse a la burguesía y luchar por conquistar-destruir su poder). Estos postulados se configuran por tanto como sus principios o bases teóricas fundamentales, los cuales constituyen así un

cuerpo de doctrina de base científica, pero finalidad práctica, programática y revolucionaria[18].

Ahora bien, la confusión entre doctrina y dogma, habitual en ciertos comentaristas de la teoría marxista y algunas corrientes comunistas, ha constituido un grave y común error. Pues si el marxismo posee un cuerpo de doctrina en referencia a estas bases y fundamentos, este es esencialmente antidogmático, ya que sus proposiciones no son innegables y de carácter indiscutible, sino que se confrontan constantemente con la realidad material que este aspira a transformar ("la práctica es el criterio de verdad", se dice en la jerga), de modo que estas *se actualizan y corrigen* a la luz de la experiencia (por ejemplo, dadas todas las transformaciones sucedidas en el último siglo y medio, el proletariado, en cuanto sujeto revolucionario, ha sufrido grandes cambios en su composición y no puede limitarse ya al mero proletariado industrial; o, debido a la evolución de la configuración del poder político de la burguesía, el surgimiento de supraestados como la UE, etc., la fuerza política del proletariado ha de adaptarse a una nueva escala y forma). En este preciso sentido, la ortodoxia marxista constituyó durante bastantes décadas el intento de mediación de una propuesta estratégica, táctica y organizativa para el movimiento obrero sostenida sobre la fidelidad a esos principios y el intento de adaptar sus distintas fuerzas reales a la luz del objetivo emancipatorio final y la situación objetiva concreta que debía enfrentarse en cada momento. Pero esa mediación encontró ciertos límites, sufrió distintas derrotas a la hora de ponerse en marcha y entró en cierto estado de desorientación, de tal modo que, frente a la necesidad de actualizar esos principios a la luz del presente, algunos confundieron la ortodoxia con el dogma y la convirtieron en un esquema que tratar de imponer mecánicamente a una realidad en continuo cambio.

Manuel Sacristán no fue uno de ellos. En el sentido recién expuesto, Sacristán fue sin duda un marxista ortodoxo. Me atrevería a decir que quizás uno de los últimos grandes intelectuales marxistas ortodoxos de nuestro entorno. Un ortodoxo en el sentido antidogmático recién definido, con una fidelidad total a los principios esenciales del marxismo, unida a una crítica constante a su posible deriva ideológica y esquematizante[19]. Pero también

según lo definió Lukács (con quien Sacristán mantuvo una cordial correspondencia, al que prologó y al que no por ello dejó de someter a crítica), atendiendo a un método de investigación y a una convicción científica que siempre tuvo muy presentes[20]. Y, por último, un ortodoxo siguiendo la formulación de Lenin del que constituye el principio característico de todo el marxismo revolucionario, de su ortodoxia en el plano político: "Marxista sólo es aquel que hace extensivo el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado, quien lo conduce al problema de la transición al socialismo y de las necesidades y tareas reales una vez se está en esa fase"[21].

Este y no otro, el problema de la transición al socialismo y las tareas que como fase revolucionaria este implica, será precisamente, junto a la reflexión sobre el lugar de los intelectuales y la cultura dentro del desarrollo del movimiento socialista, una de las preocupaciones fundamentales de fondo de todo el pensamiento de Sacristán desde inicios de los años sesenta hasta mediados de los setenta, cuando este constata ya la fase de repliegue en que el proyecto socialista está entrando y empieza a intuir —aunque aún de forma poco clara— que las tareas a llevar a cabo están cambiando de naturaleza. Seguramente su reflexión sobre todo lo sucedido en torno a 1968 (el Mayo francés, la radicalización del movimiento estudiantil y parte del movimiento obrero, la crisis checoslovaca al interior del bloque soviético, etc.), de la que en esta antología solo hemos podido recoger—por desgracia—una pequeña parte, sea una de las muestras más interesantes de ese marxismo ortodoxo y antidogmático antes definido. Ese marxismo que trata de confrontarse con su objeto real desde la fidelidad a sus principios básicos, pero también la flexibilidad táctica respecto a las "necesidades y tareas reales" que impone cada cada fase, en uno de los momentos más duros del movimiento socialista en la segunda mitad de siglo[22].

Y es que tal y como lo definió otro de sus discípulos y amigos, Paco Fernández Buey, el "doble aldabonazo" de 1968 llevó a Sacristán a la conciencia de la entrada del movimiento comunista en una nueva fase: una de repliegue y sucesivas derrotas[23]. "Veremos cosas aún peores" será su poco halagador pronóstico tras la entrada de los tanques soviéticos en Praga,

premonición certera que puede apreciarse aún más si se compara con la actitud de gran parte de la intelectualidad marxista europea del momento, fascinada por los cantos de sirena de la radicalización izquierdista de ciertos sectores y que no comparte en absoluto ese pronóstico. Por el contrario, Sacristán sumará a su preocupación respecto a la trayectoria política soviética de las décadas pasadas su temor por las tendencias infantiles de los jóvenes izquierdistas de esos años, viendo en ambas cuestiones muy pocos motivos de esperanza. Y, justo en ese momento de debilidad, las discrepancias con la mayoría de los miembros directivos del PCE-PSUC respecto a la valoración de la situación política en la que se encontraban y ciertas formas de hacer de la dirección llegarán a un punto de quiebre y terminarán con su propuesta de dimisión. Sacristán se mantendrá dos años más al frente de la revista teórica, *Nous Horitzons*, y de ciertas labores de formación, pero quedando cada vez más desvinculado del partido, hasta que finalmente a mediados de los setenta lo haga *de facto* casi totalmente.

A partir de aquí comienza lo que podría definirse como la tercera etapa intelectual de Manuel Sacristán, tras su primera etapa juvenil de desarrollo y clarificación filosófico-política y su segunda etapa como intelectual orgánico y dirigente comunista. Sacristán comienza esta etapa sumido en una depresión y con unas perspectivas muy pesimistas sobre el futuro. Vive su dimisión como una doble derrota en los dos campos a los que ha dedicado toda su vida, "el científico y el de la gestión" (esto es, el filosófico y el de la política comunista). En ellos cree "haber corrido caminos malos", que no está seguro "se pueda decir equivocados", porque "la duplicidad de caminos que esa vida representó era mortal", lo que le llevó a desarrollar "la perplejidad deprimente sobre el destino del movimiento socialista" y considerar que "la ausencia de estudio político-teorético es un fenómeno de época entre los intelectuales marxistas"[24].

Más allá del duro balance sobre su labor durante la última década, aquí tenemos ya situado gran parte de su diagnóstico sobre las que deben ser las nuevas tareas para esta fase de repliegue en que considera que ha entrado el movimiento. Así, a ese "estudio político-teorético" y al intento de aportar a través de él a un programa de recomposición teórica y cultural del socialismo

más amplio se dedicará de manera cada vez más sistemática durante esos años, sin dejar de llevar a cabo también ciertas intervenciones respecto al PCE-PSUC, el ámbito universitario y la organización sindical. En estos primeros años de menor intensidad organizativa destacan así varios artículos sobre Lenin, Lukács o Marx (donde continúa en gran parte con los motivos antes apuntados sobre la polémica dialéctica-analítica de la racionalidad y la ciencia), la edición o traducción desde una orientación socialista (que muestra ya sin embargo ciertos cambios en sus focos de interés) de *Historia y vida cotidiana* de Heller, *La agonía de la izquierda norteamericana* de Lasch, *Gerónimo. Historia de su vida* de Barret o *Marxismo y "antropología"* de Márkus, y también de obras científicas contemporáneas de primer orden de autores como Schumpeter, Quine o Taton.

Esta primera fase de desarrollo de su programa de estudio e intento de aportar a la recomposición teórica y cultural del socialismo le hará precisamente ganar conciencia de la importancia de factores novedosos cada vez más determinantes para la tradición marxista y su propuesta de emancipación ("cuestiones posleninistas" las han denominado algunos de sus discípulos). Factores a los que desde entonces dedicará cada vez más atención en su estudio y respecto a los que intentará que el movimiento se aproxime cada vez de manera más seria y profunda para tratar de dar respuesta. Hablamos de cuestiones como la crisis ecológica (cuya mera mención en la época suscitaba malestar e irritación en no pocos ambientes socialistas), el debate en torno a la tecnología y la ciencia, las nuevas formas de colonialismo e imperialismo, el armamentismo, la guerra y la política pacifista, los modos de vida y la cultura popular y, algo más tarde y con menor centralidad en su pensamiento, el feminismo y el movimiento de mujeres.

El intento de aportar al combate contra la debilidad analítica, teórica y política que Sacristán identifica en el movimiento socialista en esta fase de repliegue se vuelca por tanto en cuestiones con cierto carácter novedoso para la tradición, para lo cual, no obstante, considera necesario en paralelo una vuelta en profundidad al estudio de la obra de Marx y al núcleo de su propuesta. Este *doble movimiento* es clave para entender sus últimos años de actividad política e intelectual. Así, desde mediados de la década de los

setenta Sacristán trabaja en extenso y traduce los dos primeros libros de *El capital* (con el objetivo, inacabado por inviabilidad económica-editorial, de traducir al castellano las obras completas de Marx y Engels), el *Karl Marx* de Korsch o *La estructura lógica de El capital de Marx* de Zeleny. Pero, además, da lugar a algunas de sus aportaciones teóricas marxistas de mayor profundidad, desde un enfoque sociológico y político de la ciencia que cada vez tendrá más centralidad en su pensamiento. Destacan así "De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia" (1976), "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" (1978) o "Karl Marx como sociólogo de la ciencia" (1983), en los que culmina su abordaje a muchas de las preocupaciones arrastradas desde los sesenta en respuesta a los nuevos desafíos teóricos y aportes marxistas producidos (Althusser, Colletti, etc.).

Con este doble movimiento Sacristán abre lo que podría considerarse la cuarta y última etapa de su desarrollo intelectual y político. Sin duda este periodo puede caracterizarse por la gran centralidad que la cuestión ecológica gana a partir de 1977-78, con la consolidación de lo que podríamos llamar la "perspectiva ecosocialista" de la que será pionero en nuestro entorno. Así, algunos de los aspectos más destacados de esta última etapa serán su crítica al productivismo y progresismo ingenuo, así como al tono escatológico-milenarista de parte de la tradición socialista; la dimensión destructiva de las fuerzas productivas y el papel que ejercen en ello la ciencia y la tecnología; su énfasis en la condición sustentadora de la especie y el planeta por parte de la clase trabajadora, o la necesidad de construir nuevas formas de vida ecológicamente fundamentadas. Aspectos, todos ellos, que estarán en total sintonía y serán integrados en una perspectiva que también destacará la necesidad de los comunistas de adoptar un pacifismo revolucionario frente a los tambores de guerra y las amenazas de destrucción nuclear[25]; y, en menor medida, respecto a la feminización del sujeto revolucionario, dado que algunos de los nuevos valores que Sacristán cree que deben generalizarse entre toda la clase trabajadora para hacer frente a la situación, tales como la mesura y el equilibrio, están históricamente vinculados a las mujeres[26].

Creo que, de manera algo provocativa, podríamos decir que Sacristán no

lleva a cabo ninguna aportación teórica original respecto a estos tres ejes, sino que lo que realmente destaca —y, a mi juicio, es aún más importante que la originalidad o no de su aportación— es: a) el rigor en el estudio y la elaboración de los puntos de vista sobre tres cuestiones tan complejas y con elementos tan novedosos como la ecológica, la pacifista o la feminista; y b) su esfuerzo por tratar de integrar las contribuciones de estas tres corrientes, cuyo desarrollo se da entonces con un elevado grado de dinamismo y novedad, en un cuerpo de pensamiento y tradición emancipatoria unificada, el socialismo, tratando de generar un puente entre los nuevos movimientos alternativos que estos estaban suscitando y el movimiento obrero, que Sacristán seguía considerando el elemento clave para hacer frente a la situación[27].

En esta etapa, por tanto, respecto a lo que se conocen como los "nuevos problemas" o "problemas posleninistas" en los que Sacristán se centra y la idea de una posible "nueva línea en su pensamiento", considero oportuno incidir en que no se produce en este ninguna ruptura. Así, el hecho de que Sacristán se adapte al estado real del movimiento obrero y socialista en las distintas etapas por las que el mismo transita durante estos años (aquí ya, muy claramente, de repliegue y derrota), tratando de identificar y aportar a la discusión de las tareas más importantes para ese movimiento en función de su coyuntura, no implica ruptura o giro radical alguno en su pensamiento[28]. Al contrario, lo que define a mi juicio el tratamiento de Sacristán de estos "nuevos problemas" es su total continuidad respecto a la actitud, enfoque y pretensión que este desarrolla y asienta desde finales de los años cincuenta, marcados por la fidelidad a los principios y bases fundamentales del marxismo, pero también a su *actualización y correcta mediación* con la nueva realidad que hay que afrontar (esto es, con el sentido de ortodoxia antes expuesto)[29]. Sacristán intenta en esta última etapa, por tanto, seguir aportando elementos que puedan ser útiles en el medio plazo para reorientar al movimiento estratégica y tácticamente y tratar de salir de la crisis en la que ha entrado: de ahí su enorme actualidad hoy. Y, precisamente por ello, frente a cada una de estas corrientes y las problemáticas que estas plantean, trata siempre de poner en el centro la cuestión del poder político y el sujeto

revolucionario desde esta perspectiva ortodoxa-revolucionaria del marxismo[30].

Solo en este sentido puede además entenderse otra de las grandes aportaciones de Sacristán durante esta última etapa: la crítica al eurocomunismo y la deriva reformista de los partidos comunistas, especialmente del PCE-PSUC. Alejado progresivamente de él desde mediados de la década de los setenta, en 1979 Sacristán afirma ya sin tapujos que no milita en el partido. Así, aunque sin dar una batalla frontal contra él por las consecuencias aún más desastrosas que creía que esto podía generar (lo que, en mi opinión y con la seguridad del tiempo pasado, constituye uno de sus mayores errores políticos), Sacristán consideró que el "pacto por la libertad" que el eurocomunismo español venía ya propugnando desde años atrás, y que acaba haciéndose efectivo en la transición, constituía un aval para la legalidad a cualquier precio. Pues este incorporaba una concepción del Estado antimarxista y justificadora de una alianza interclasista, la cual "sería imposible sin la previa desnaturalización del Partido y su conversión en un partido populista"[31]. Sacristán sitúa entonces ya muy bien la vía reformista y de integración burguesa a la que había conducido la táctica de reconciliación nacional, la cual solo podía ser acompañada por el abandono de los objetivos finales y principios del marxismo revolucionario en los que el PCE-PSUC llevaba tiempo sumido. La crítica al politicismo, el oportunismo y el abandono de los objetivos últimos del socialismo constituye por tanto el centro de su crítica al eurocomunismo, del que aprecia cierta capacidad analítica y realismo frente al dogmatismo y ceguera en que se encuentran otras corrientes, pero del que reprueba recurrentemente el abandono de todo objetivo revolucionario y su integracionismo burgués[32]. De este modo, dándole la vuelta a Bernstein, de quien dirá que es el verdadero referente ideológico del eurocomunismo y los partidos comunistas existentes, Sacristán afirmará que "desde el punto de vista del sentido, de la razón de ser, el movimiento no es nada, la meta lo es todo"[33]. Una meta y unos objetivos revolucionarios que, por tanto, tratará de reivindicar hasta sus últimos días.

Desde 1978 Sacristán se convierte así *de facto* en un comunista e intelectual marxista sin partido. Pero la definición inicial que de su figura

dimos como "militante comunista" se mantiene inalterada porque, pese a ello, este sigue teniendo al movimiento comunista y a su necesario protagonista, la clase trabajadora, como el centro de gravedad de toda su reflexión. Y esta es una cuestión importante para entender lo esencial de su figura, pues Sacristán, sin duda en parte por la especificidad española y la obligación impuesta de luchar contra el franquismo durante casi toda su vida política, pero también y sobre todo por su forma de entender lo que significa el compromiso ético-político comunista y el tipo de tareas que este le impone como intelectual en su relación con el partido y la clase, no sucumbe a la tentación de marxistas occidentales como Althusser respecto al PCF o Della Vollpe y Colletti al PCI. Sacristán no pretende así convertirse en un intelectual cuya relación con el partido se vehicule esencialmente de manera académica, especulativa, difusa y no orgánica, sin apenas implicación en sus debates estratégicos y tácticos, sus labores de organización, dirección política y formación y sus procesos de lucha real[34]. Sacristán, por el contrario, bajo el prisma de Lenin y Gramsci del intelectual orgánico, y sabedor de que el Partido Comunista es el resultado de la fusión del movimiento obrero y el socialismo científico, se interroga constantemente sobre el lugar del intelectual marxista en la lucha por la construcción de esta fuerza viva para la clase que debe constituir el partido[35]. Entendiendo en sus últimos años que, dada la fase de repliegue y descomposición en la que el movimiento se encuentra, sus tareas pasan entonces por poner ciertos cimientos para su recomposición futura, pero sin olvidar por ello la necesaria organización inmediata y continua de la clase hasta que se generen esas condiciones (esta es mi lectura de su elección de *mientras tanto* como el nombre de su última aportación política al movimiento). Solo así creo que puede entenderse la combinación durante estos últimos años de actividades militantes como la fundación de CC OO para el ámbito de la enseñanza, el activismo antinuclear en plataformas como el CANC y la fundación de revistas y espacios de discusión e intervención como *Materiales* o la recién citada *mientras tanto*.

Por todo lo dicho hasta ahora, Manuel Sacristán puede considerarse hoy como un clásico de la tradición marxista y el movimiento comunista. Y, como él mismo señaló respecto a Engels, ello tiene una serie de implicaciones,

pues

> por regla general, un clásico —por ejemplo, Euclides— no es, para los hombres que cultivan su misma ciencia, más que una fuente de inspiración que define, con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento. Pero los clásicos del movimiento obrero han definido, además de unas motivaciones intelectuales básicas, los fundamentos de la práctica de aquel movimiento, sus objetivos generales. Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial. Y esto tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos[36].

Esta *relación de adhesión militante* con Sacristán ha sobrevolado sin duda toda esta introducción. Lo cual no quita, sino que necesariamente implica, que en tanto clásico de nuestra tradición debamos confrontarnos críticamente con él. De esta forma, introduciendo ya el último elemento de análisis de esta introducción, cabe prevenir a los nuevos lectores de Sacristán contra lo que su discípulo y amigo Joaquim Sempere ha definido como su "inclinación maniquea", pues si este "tenía una indudable capacidad para la sutileza y los matices intelectuales", a la vez se inclinó no en pocas ocasiones por "presentar las cuestiones en blanco y negro, tal vez con finalidades provocativas y polémicas, para cortar el paso a los contrincantes"[37]. El abordaje de Sacristán, pese a todo lo dicho —o quizás precisamente por ello —, debe así realizarse de manera crítica, situando los elementos más interesantes para pensar nuestro momento histórico y dotarnos de correctos instrumentos analíticos, filosóficos y políticos, pero sin temer desechar o ignorar aquellos que sean incorrectos o cuyo valor actual sea hoy escaso. El alejamiento de su obra de toda forma de doctrina o sistema, instituyendo sobre todo un tipo de estilo, perspectiva y finalidad, ayuda a mi juicio a que esta tarea —constitutiva del método de investigación marxista— pueda ser realizada de manera fructífera respecto a su obra, incrementando por tanto la actualidad de su pensamiento y su potencial para asentarse como clásico de nuestra tradición.

La cronología preparada para la antología ha sido organizada en torno a cuatro etapas de desarrollo intelectual (más una "etapa preliminar", en torno a su infancia y adolescencia), siguiendo lo expuesto en esta introducción.

Esta división ha sido heredada con algunos cambios de la propuesta de Salvador López Arnal y José Sarrión para una antología anterior, finalmente no publicada, para esta misma editorial. Agradezco a ambos la ayuda para dar vida a la que ahora tenemos entre manos. Otra prueba más de la altura política e intelectual de Sacristán y su condición de maestro es la generación de toda una verdadera escuela de pensamiento, con gran cantidad y variedad de discípulos. Paco Fernández Buey y Jorge Riechmann, fundadores de esta colección de clásicos del pensamiento, seguramente sean dos de los más destacados. Pero más allá de ellos, puede Sacristán estar tranquilo sabiendo que no pocos tratan de seguir hoy (seguimos, me atrevería a afirmar después de estas líneas) su ejemplo. Ojalá esta antología pueda servir para generar interés y acercar a su figura a nuevos militantes, comunistas, filósofos o marxistas, que tal vez puedan llegar un día a considerarse también discípulos suyos. Solo con eso habríamos logrado ya mucho más de lo esperado con este libro.

MANUEL SACRISTÁN Y SU TIEMPO

ETAPA PRELIMINAR: INFANCIA Y ADOLESCENCIA. 1925-1943

1925 Manuel Enrique Sacristán Luzón nace el 5 de septiembre en Madrid. *En diciembre, tras el éxito de la campaña imperialista española en África y el fin del estado de guerra, Primo de Rivera avanza hacia la forma de un directorio mixto, mitad civil y mitad militar, como forma de gobierno para su dictadura.*

1927 *Se celebra en octubre el XV Congreso del PCUS. La "oposición unificada" de Zinóviev, Kámenev y Trotski es derrotada. Más allá de Bujarin, que será apartado también poco después, Stalin se hace con el control total del partido y prohíbe los grupos de oposición.*

1929 *Crac del 29 e inicio de la Gran Depresión. Grave crisis financiera mundial que se extiende por todos los países durante la década posterior.*

1930 *Dada la presión popular, en enero se produce la dimisión de Primo de Rivera y se pone fin a la dictadura.*

1931 *Tras la victoria en las elecciones municipales de los partidos republicanos en prácticamente todas las capitales de provincia, en abril se proclama la Segunda República Española.*

1933 Sacristán estudia temporalmente en el Instituto Escuela, ligado a la Institución Libre de Enseñanza.

1934 *Revolución proletaria de Asturias. El Gobierno republicano envía al ejército para sofocar la revolución y sigue una dura represión a las fuerzas de izquierdas y revolucionarias.*

1936 *Victoria del Frente Popular en las elecciones generales de febrero y formación del segundo Gobierno de Azaña, formado solo por ministros republicanos de izquierdas. En julio se produce el golpe de Estado militar-fascista contra la Segunda República que daría inicio a la guerra civil española, seguida del compromiso de resistencia y lucha por parte de las fuerzas populares y antifascistas*. En noviembre la familia de Sacristán se traslada a Valencia. Gracias a las labores diplomáticas del padre de Sacristán, la familia sale de España. Viven algunos meses en Italia y casi año y medio en Francia. Pese a su corta edad, Sacristán aprende nociones básicas de italiano y francés.

1939 *En agosto termina la guerra civil con la victoria de Franco*. Ante la inminente explosión de la Segunda Guerra Mundial, la familia de Sacristán decide salir de Francia y volver al país. Se establecen en Barcelona, donde fijan su residencia definitiva y donde su padre pasa a trabajar como administrador del Frente de Juventudes de La Falange. *En septiembre la Alemania nazi invade Polonia y finalmente estalla la Segunda Guerra Mundial*.

1940 En el Instituto Balmes, donde termina el bachillerato, Sacristán ingresa en el Frente de Juventudes de la Falange.

PRIMERA ETAPA (INTELECTUAL): EL JOVEN SACRISTÁN PREMARXISTA Y SUS INTERESES FILOSÓFICOS. 1944-1955

1944 *Desembarco de Normandía y liberación por parte de las fuerzas soviéticas de los primeros campos de concentración nazis. La victoria de los aliados está cada vez más cerca. Se produce la invasión del Valle de Arán. La Unión Nacional Española, liderada por el PCE, lanza la operación Reconquista de España contra el régimen franquista. La invasión fracasa, pero da inicio formal a la estrategia guerrillera antifranquista en el interior, que hasta 1947 mantendrá sus momentos de mayor intensidad.* En octubre Sacristán empieza a estudiar Derecho en la Universidad de Barcelona.

1945 *Se celebra en febrero la conferencia de Yalta en vísperas del final definitivo de la Segunda Guerra Mundial. Roosevelt, Churchill y Stalin tratan de acordar un marco para los nuevos equilibrios políticos en pugna y la reconstrucción de Europa. En abril Adolf Hitler se suicida al verse asediado por los soviéticos y Mussolini es detenido, ejecutado y colgado por los partisanos italianos. Berlín es liberado y la guerra llega a su fin con la rendición de la Alemania nazi. En julio tuvo lugar la conferencia de Postdam, donde se reflejan las grandes diferencias entre los dos bloques aliados y ganadores de la guerra, el occidental y el soviético, en referencia a los planes de reconstrucción y los equilibrios que debían regir el nuevo escenario.* Sacristán inicia su crítica al régimen franquista desde el falangismo radical, se aleja de las juventudes de Falange y sufre un grave incidente con la cúpula del Sindicato de Estudiantes Universitarios (SEU), sindicato vertical franquista de afiliación obligatoria, pues junto a otros dos compañeros contacta con un anarcosindicalista clandestino. Al ser descubiertos, uno de ellos se suicida y Sacristán es amenazado de muerte.

1946 En mayo se publica su primer artículo adulto "Esperamos el diálogo" en la revista *Estilo*, formalmente vinculada al SEU, pero en torno a la cual se reúnen ya sus elementos más críticos, que pronto la desvincularán *de facto* de este. Tras dos cursos con buenos resultados académicos, Sacristán decide cambiar sus estudios principales a Filosofía, aunque prosigue con algunos cursos de Derecho, siempre en la Universidad de Barcelona.

1947 En enero Sacristán asume la codirección de la revista *Qvadrante*, de la que ya formaba parte del equipo de redacción y para la que había escrito algunos artículos. Su subtítulo, "Revista del SEU", proveniente de *Estilo*, es sustituido por "Los universitarios hablan", por lo que el SEU dejó de costearla y la revista solo pudo editar cuatro números. Inicia ya su etapa de falangismo más crítico, izquierdista y social. *El año comienza con la puesta en marcha del Plan Marshall estadounidense para "la reconstrucción de los sistemas político-económicos de los países europeos" y el debilitamiento del control soviético sobre Europa oriental. Inicio de la*

denominada Guerra Fría. Tras varios incidentes y desplantes diplomáticos de Truman a Franco y un sustantivo alejamiento entre el régimen franquista y las potencias occidentales, se produce en diciembre el primer acercamiento entre los mandos militares españoles y estadounidenses.

1948 Sacristán cae enfermo de una grave tuberculosis renal, es operado y se le extirpa un riñón. Es el inicio de un estado de salud delicado que arrastrará durante toda su vida.

1949 *Creación de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) e intensificación de las tensiones bélicas entre los dos bloques de la Guerra Fría.*

1950 Creación de la revista *Laye*, en principio boletín informativo, pero convertida rápidamente en revista cultural. Sacristán ha entrado ya durante los años anteriores en su fase de crítica al propio falangismo, moviéndose ahora entre la filosofía de Ortega, el existencialismo europeo y el personalismo de Weil. *A finales de verano se produce la ilegalización del PCE y el inicio de las redadas masivas contra los militantes comunistas exiliados. Se debilita el principal flanco exterior antifranquista.*

1951 *A comienzos de año se produce la primera acción popular contra el franquismo desde el final de la guerra civil, sucedida en Barcelona tras la subida de los precios del tranvía. Se produce un paro-boicot sustancialmente seguido durante tres días. Giro estratégico-táctico del PCE tras los sucesos siguiendo la orientación dada por Stalin. Se pone fin a la estrategia de guerrillas y en el plano sindical se descarta la reconstrucción clandestina de UGT, apostando por el entrismo en las organizaciones franquistas y los sindicatos verticales.*

1953 En la primera mitad del año Sacristán publica sus artículos de juventud más importantes en *Laye*, aun desde una perspectiva existencialista, vitalista y orteguiana, como "Concepto kantiano de la historia" o "Verdad: desvelación y ley".

Tras finalizar sus estudios de Filosofía, Sacristán termina también la carrera de Derecho. Después de ocho cursos, queda doblemente graduado. Más adelante se incorporará como profesor adjunto becario de Filosofía en el Instituto de Enseñanza Media Maragall de Barcelona. *En septiembre se*

firman los pactos económico-militares con Estados Unidos entre Franco y Truman. La posición internacional del régimen franquista se estabiliza a través del apoyo de Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría.

1954 *Se celebra en septiembre el V Congreso del PCE. Refrendo de Dolores Ibárruri como secretaria general y de la apuesta por el Frente Nacional Antifascista como medio para sustituir al régimen de Franco por un Gobierno provisional multipartidista que lleve hasta el fin "la inconclusa revolución democrático-republicana". Por otro lado, se apoya continuar con la táctica de infiltración en los aparatos sindicales y las estructuras de masas del régimen.* Al finalizar el verano comienza la estancia de Sacristán en el Instituto de Lógica y Fundamentos de la Ciencia de Münster de la pequeña ciudad de Westfalia, en la República Federal Alemana.

1955 *En diciembre la España franquista se incorpora a la Organización de Naciones Unidas (ONU) con el voto favorable necesario de la URSS. Aprovechando la distinta lectura de la situación, se agudiza la pugna entre Carrillo y Uribe en la dirección del PCE.*

SEGUNDA ETAPA: EL INTELECTUAL MARXISTA Y DIRIGENTE DEL PSUC-PCE. 1956-1969

1956 *Ilegalización del KPD en la República Federal Alemana bajo el Gobierno de Adenauer, aliado de Estados Unidos en la Guerra Fría. Se celebra en febrero el XX Congreso del PCUS. Jrushchov realiza su famoso* Discurso secreto, *en el cual denuncia las prácticas de Stalin, inicia el proceso de "desestalinización" de la URSS y apuesta por la conocida política de "coexistencia pacífica" para la Guerra Fría. Por otro lado, los candidatos oficiales del SEU son derrotados en las elecciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Madrid. Los falangistas no reconocen la derrota y se suceden distintas manifestaciones y disturbios estudiantiles. Se produce una crisis al interior del Gobierno franquista que lleva a la destitución de varios ministros.* En marzo Sacristán entra en contacto con la dirección del PCE-PSUC en París, concretamente con Carrillo, y se

convierte formalmente en militante comunista. Renuncia a un contrato como profesor en Münster para volver a Barcelona y militar en el partido. Un mes después se publica una nueva edición de *El banquete* de Platón, traducida, editada e introducida por Sacristán. *A finales de la primavera se celebran plenos del Buró Político y del comité central del PCE. Se acaba con Uribe como dos del partido y el sector de Carrillo se hace con el control de la dirección. Además, se inicia por unanimidad el giro estratégico-táctico de la "reconciliación nacional", que busca una alianza con todas las fuerzas antifranquistas, incluidos los monárquicos, para tratar de derrotar a Franco. En verano se celebra el I Congreso del PSUC se ratifica la estrategia de reconciliación nacional y se concreta, para su realidad nacional, en el objetivo de convertirse en el eje vertebrador del movimiento democrático catalán.* Sacristán asiste y es elegido para su comité central, asignándosele la tarea de formar la organización de intelectuales. En otoño Sacristán regresa definitivamente de su estancia en Münster y se incorpora a la militancia comunista regular, con ciertas funciones de responsabilidad. Entrega su primer artículo a la prensa comunista "Humanismo marxista en la *Ora marítima* de Rafael Albert"', publicado en mayo del año próximo en *Nuestras ideas*, revista teórica del PCE. Se incorpora como profesor no numerario a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona para dar clases de Historia de la Filosofía y Lógica, pasando después a Económicas a dar Fundamentos de Filosofía. Compatibiliza su tarea docente con cada vez más actividad política clandestina y trabajo de traducción. *Entre octubre y noviembre se desarrolla la crisis de Suez o guerra del Sinaí: Reino Unido y Francia, en apoyo a Israel, atacan Egipto, que responde con el apoyo de los países árabes. Por otro lado, se producen revueltas populares en Hungría por la mala situación político-social de la república y la responsabilidad del PCH, con un intento de golpe contrarrevolucionario de ciertos sectores y respuesta soviética para reestablecer la legalidad.* Por último, a través de unos amigos en común, que organizaban tertulias y cenas centradas especialmente en la discusión política y cultural, Sacristán conoce a Giulia Adinolfi, comunista italiana e investigadora hispanista que reside

en Barcelona, quien se convierte en su pareja.

1957 *El PCE responde a la subida de precios de transporte con una llamada anónima al boicot que es sustancialmente apoyada y a la que siguen ciertas manifestaciones estudiantiles también en Barcelona, como el encierro en el Paraninfo*, del que Sacristán participa. *Se produce una crisis dentro del Gobierno franquista que se reconfigura y da más poder al sector del Opus Dei. Detienen al poeta Gabriel Ferrater acusado de enviar un artículo a la prensa comunista*. El artículo había sido escrito por Sacristán (el enviado en otoño del año anterior sobre Alberti), el cual, al enterarse de la detención, acude a la comisaria y confiesa su autoría. Queda en libertad tras un duro interrogatorio. Dada su responsabilidad con el sector de intelectuales, escribe de manera anónima (y con la colaboración de Giulia Adinolfi y Pilar Fibla) el texto de formación para los militantes del PSUC *Para leer el Manifiesto Comunista*. *En Colombia, la dictadura militar de Rojas Pinilla cae tras el acuerdo de muy distintos sectores sociales y fuerzas políticas (patronos, obreros, Iglesia, comunistas, etc.) que van conjuntamente a una huelga pacífica y propician la dimisión del dictador. El PCE, inspirado en esta experiencia, pone en marcha la táctica del "jornadismo".* Sacristán contrae matrimonio en Nápoles con Giulia Adinolfi. *En otoño se celebra la I Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros en Moscú. Se producen las primeras discrepancias entre la estrategia de coexistencia pacífica del PCUS y la política de confrontación del PCCh. En noviembre estalla la guerra de Ifi-Sahara. A partir de la independencia oficial de Marruecos distintos grupos de los territorios de Ifni, Cabo Juby y el Sahara, aún bajo protectorado español, se sublevan contra el ejército y la administración española.*

1958 Nace la primera y única hija de Sacristán y Giulia Adinolfi, Vera. *En mayo se celebra la Jornada de Reconciliación Nacional: llamamiento del PCE a la "movilización obrera y ciudadana". Con un seguimiento bastante reducido, la dirección del PCE la presenta sin embargo como la antesala del golpe final a la dictadura. En el pleno ampliado del comité central del PCE, que tuvo lugar en agosto, partiendo de la Jornada de Reconciliación Nacional se acuerda la táctica de la Huelga Nacional Pacífica como golpe*

definitivo a la dictadura. Sacristán envía su entrada "Filosofía" para el suplemento de la Enciclopedia Espasa, el cual recibe el subtítulo "La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958", donde dedica una parte sustancial a la filosofía marxista, con especial interés en la obra de Gramsci y al neopositivismo lógico.

1959 *El PCE aprueba en enero la táctica de la Oposición Sindical, que busca compaginar la lucha legal en los sindicatos verticales con la lucha clandestina para crear una organización propia, germen de lo que serán las futuras "comisiones obreras".* Sacristán defiende en febrero su tesis doctoral, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, que publica posteriormente en el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. *En junio se convoca la Huelga Nacional Pacífica. Gran esfuerzo de agitación al interior, pero fracaso de la convocatoria ideada por Carrillo desde el exilio francés.* En julio se publica el segundo artículo en prensa comunista de Sacristán, titulado "Jesuitas y dialéctica" (primero en catalán en *Quaderns de Cultura Catalana*, revista teórica del PSUC, y luego en español en *Nuestras Ideas*, revista teórica del PCE). *Ese mismo mes se produce el encuentro de Carrillo y otros miembros del Buró Político del PCE con Pasionaria en la URSS, la cual dimite como secretaria general.* Publicación en *Nuestras Ideas* del tercer artículo en prensa comunista de Sacristán de cierta relevancia, titulado "Tópica sobre el marxismo y los intelectuales", en diciembre, *mes en el que se celebra el VI Congreso del PCE. Santiago Carrillo ratifica su papel como principal dirigente y es nombrado secretario general. A nivel estratégico-táctico todo se mantiene igual. Su celebración es conocida por la policía, que detiene a muchos asistentes a su regreso y obliga a otros a exiliarse.* Sacristán no acude y debido a eso puede permanecer en Barcelona. *También en este momento se produce la visita del presidente de EE UU, Eisenhower, a Franco, símbolo del fin del aislamiento del régimen e inicio de la liberalización del Plan de Estabilización.*

1960 Debido al exilio forzoso de su anterior responsable por el congreso del pasado verano, Sacristán asume también la dirección de la organización de profesores y estudiantes de Barcelona. Se produce la primera

publicación legal de un libro marxista desde el final de la guerra civil, *La revolución en España*, de Karl Marx y Friedrich Engels, prologado por Sacristán. En otoño se crea *Horitzons*, nueva revista teórica del PSUC, que Sacristán ayudará a desarrollar y para la que también escribirá. *Se celebra la II Conferencia Internacional de Partidos Comunistas y Obreros celebrada en Moscú: el cisma en el movimiento comunista internacional es claro tras la explicitación de la crisis abierta entre el PCUS y el PCCh, y sus discrepancias políticas.*

1961 Publicación en *Horitzons* (en catalán, traducido por su compañero Francesc Vives) del cuarto artículo en prensa comunista de Sacristán, titulado "Tres notas sobre la alianza impía". *En verano se celebra un pleno del comité central del PCE clave: dado el recrudecimiento de la Guerra Fría y la situación de aislamiento de la que el partido no logra salir se produce un giro que reconsidera volver a la estrategia de lucha armada en el interior. Carrillo duda. Sacristán, como dirigente del PSUC, pide crear "grupos de lucha especial armados" que complementen el desarrollo táctico-pacífico de la estrategia de reconciliación nacional. En noviembre tiene lugar el XXII Congreso del PCUS. Jrushchov da un paso más en su crítica a Stalin y se abre una fuerte polémica con los comunistas albaneses, liderados por Hoxha, críticos con la senda trazada. El PCCh apoya a los albaneses y abandona el Congreso. La crisis del movimiento comunista internacional se hace cada vez más profunda.*

1962 Por motivos legales, la revista teórica del PSUC donde Sacristán colabora pasa a llamarse *Nous Horitzons*. *Tras tres años de cierta calma en el interior, en primavera se produce una amplia huelga minera en Asturias, irrumpiendo las bases de las que pronto se darán a conocer como comisiones obreras: primer golpe obrero al régimen franquista, que endurece la represión. El PCE confía en que el régimen es débil y se encuentra a un solo golpe de caer definitivamente. Se intensifica la apuesta por la renombrada Huelga Nacional Política.* Oposición de Sacristán a la Cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia, celebrada en Madrid en junio. El tribunal vota en su contra y a favor de otro candidato, Manuel Garrido, por aquel entonces menos formado para la Cátedra. *En ese mismo*

mes se celebra el IV Congreso del Movimiento Europeo (Contubernio de Múnich). Las principales fuerzas españolas de izquierdas y derechas de oposición a Franco, a excepción del PCE, excluido, firman un acuerdo programático basado en la incorporación en el Mercado Común Europeo y establecimiento de un régimen parlamentario burgués. Este produce una crisis al interior del Gobierno franquista y una dura represión a los asistentes. El PCE intenta dar forma permanente a un comité de coordinación en el interior con las demás fuerzas antifranquistas. Se trata de evitar el bloqueo y la exclusión a la que se vio forzado en el Contubernio de Múnich. Sacristán se encarga de representar al partido en las principales reuniones. El intento resulta fracasado, dando lugar además a una fuerte trifulca entre este último y Enrique Tierno Galván. En octubre se produce la llamada crisis de los misiles de Cuba entre EE UU y la URSS: cisma de la Guerra Fría, que impacta en todo el movimiento comunista internacional y posiciona la consigna por la paz como una de las cuestiones fundamentales del momento. Julián Grimau, dirigente del PCE, es detenido.

1963 En marzo Sacristán da una conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona, "Studium generale para todos los días de la semana". Entra por primera vez en ciertos debates sobre el carácter del conocimiento, la filosofía y la universidad. *Grimau es ejecutado en abril. Primeras y leves protestas en respuesta en Barcelona, donde detienen a Sacristán y a los pocos militantes que acuden a la manifestación. La reacción al interior es muy baja, pero al exterior la presión internacional al régimen se da sin precedentes. Tienen lugar nuevas huelgas mineras en Asturias. Impulsadas/precipitadas por el PCE, no se extienden ni resultan en la huelga general esperada, por lo que no dan el golpe definitivo a la dictadura buscado con ellas. Sigue una dura represión contra los obreros. En verano se celebra el seminario de Arras, reunión de los intelectuales del interior y los principales cuadros políticos del PCE del exterior para discutir sobre diversas cuestiones de teoría marxista. Por primera vez se reflejan discrepancias políticas al interior de la dirección. Se empiezan a vislumbrar tres sectores en el partido: prochinos ("maoístas"), prorrusos ("dogmáticos") y seguidores de Togliatti ("italianos"). Sacristán no puede asistir por su*

detención de primavera, pero envía dos textos ("Elementos filosóficos de la teoría de la libertad" y "La práctica de la libertad") *desde una perspectiva crítica e independiente entre las dos últimas posiciones. Carrillo veta la discusión de uno de ellos. En otoño, Tomás y Valiente, Aranguren, Aleixandre y Laín Entralgo encabezan un documento de protesta por la represión durante el verano a los obreros de Asturias, que Sacristán también apoya. Algunos de los profesores firmantes son detenidos y represaliados.*

1964 *Explota la crisis del PCE. División en el comité ejecutivo tras las discrepancias de Claudín y Semprún en torno la valoración de la situación y la línea política a seguir. Se desata una fuerte polémica y debate al interior del partido durante los próximos meses, que acaba con la expulsión de ambos en noviembre (y la de sus seguidores o críticos con las formas llevadas a cabo por la dirección en el caso), agravada por la escisión prochina del mismo año. Sacristán defiende la línea política del sector de Carrillo, aunque con ciertos matices críticos.* En mayo se publica una nueva edición del *Anti-Dühring* de Engels, traducida y prologada por Sacristán, prólogo que se convertirá en uno de los textos formativos más importantes de la época para las nuevas generaciones de militantes comunistas. En octubre se publica *Introducción a la lógica y al análisis formal*, un encargo a Sacristán de la editorial Ariel.

1965 *Manifestaciones estudiantiles en Madrid. Cinco profesores (Aranguren, Tierno Galván, García Calvo, Montero Díaz y Aguilar Navarro) se suman a las protestas y son detenidos y despedidos. Las protestas se extienden a Barcelona, donde irrumpen las asambleas de distrito en solidaridad con lo ocurrido. Algunos profesores de Barcelona se suman a las protestas y firman un documento de apoyo, redactado por Sacristán y dirigido al rector. Comienza un gran movimiento de profesores no numerarios que durante los próximos meses celebrará reuniones y asambleas con mucho seguimiento estudiantil y donde Sacristán será clave. En verano se celebra el VII Congreso del PCE y II Congreso de PSUC. Se ratifica al sector de Carrillo en la dirección tras el cierre de la polémica Claudín-Semprún y se reafirma seguir adelante con la táctica de fortalecer a las comisiones obreras y preparar la Huelga Nacional Política para derrotar a Franco. Sacristán*

presenta sendos informes como responsable de la organización de intelectuales y estudiantes de Barcelona, apoyando la línea general. Se incorpora al comité ejecutivo del PSUC y al comité central del PCE. En otoño Sacristán es expulsado de la Universidad de Barcelona por motivos políticos, una decisión amparada en la no renovación de su contrato. Tienen lugar asambleas y protestas en apoyo a Sacristán. Mario Bunge le sugiere la posibilidad de trabajar como profesor asociado en una universidad alemana. Su amigo Ettore Cesari le hace también varias propuestas para la universidad italiana. Las rechaza todas para permanecer en el país y proseguir la lucha.

1966 En enero, aduciendo motivos de salud, Sacristán solicita que se le aparte de todas sus responsabilidades directivas por incapacidad para llevarlas correctamente a cabo. Reafirma su confianza en el partido y su línea política, pero pide centrarse en sus labores como intelectual sin responsabilidades orgánicas. Su propuesta es rechazada. *Entrevista del ministro franquista responsable de los sindicatos verticales con algunos de los máximos dirigentes de las recién constituidas comisiones obreras. Estas declaran su total desvinculación del sindicalismo franquista y llaman a constituirse en fórmula sociopolítica. El conflicto con el aparato franquista se intensifica. En marzo tiene lugar La Capuchinada, asamblea constituyente del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB), que desafía a la legalidad franquista y genera un encierro de más de un centenar de estudiantes.* Se aprueba como documento programático el texto "Manifiesto por una universidad democrática", escrito por Sacristán. Él y otros profesores e intelectuales asistentes son detenidos. *En diciembre se lleva a cabo el referéndum sobre la Ley Orgánica del Estado convocado por Franco para ratificar la continuidad de su régimen e introducir la posibilidad de que una monarquía bajo su tutela le suceda. Siguiendo la lógica jornadista, el PCE convoca en respuesta una jornada de protesta, que solo en Madrid recibe algo de apoyo. Se decide elevar el enfrentamiento con el régimen, tendiendo la mano a todas las fuerzas de oposición, incluidos los sectores franquistas moderados ("evolucionistas").*

1967 En enero la dirección del PSUC elige a Sacristán como nuevo director de *Nous Horitzons. Mientras tanto, se afronta una escisión del PSUC instigada por el ala izquierda de la organización estudiantil. Esta considera que la línea de la dirección tras la respuesta al referéndum desvirtúa la esencia de la Huelga Nacional Política al convertirla en mera acción cívica, compatible además con la alianza con los sectores más conservadores, todo lo cual refleja la línea reformista del partido.* Sacristán se mantiene al margen de la escisión, pero su relación con la dirección empeora por los métodos de respuesta empleados. *Se celebra en junio la Primera Reunión General (constitución formal) de CC OO. En respuesta, unos meses más tarde el Tribunal Supremo lo declara organismo subversivo e ilícito. La represión se intensifica: Marcelino Camacho, Julián Ariza y otros dirigentes sindicales son encarcelados.* Tras plantear algunas discrepancias sobre las formas de hacer de ciertos miembros de la dirección del PSUC, se produce el primer enfrentamiento relevante de Sacristán con la dirección a propósito de la valoración del trabajo y la función de los intelectuales en el partido.Por otro lado, Sacristán publica en *Realidad*, la revista teórica del PCE, el artículo "La formación del marxismo en Gramsci". Este empieza a trabajar sistemáticamente en la obra del revolucionario sardo para la preparación de su antología. En *Nous Horitzons* Sacristán publica además una reseña de la obra *Cartas sobre El capital*, de Marx y Engels.

1968 Publicación del texto de Sacristán "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores", que será ampliamente leído y discutido (además de respondido por el filósofo Gustavo Bueno). *En mayo explotan en París grandes protestas estudiantiles que se extienden por gran parte del mundo, y que en Francia son seguidas por la mayor huelga general de su historia. El Gobierno De Gaulle teme la insurrección revolucionaria, pero finalmente la situación es controlada y reorientada. En agosto la URSS invade la República Socialista de Checoslovaquia, al plantear el KSČ una línea alternativa a la oficial soviética.* Sacristán es muy crítico con la invasión y la respuesta de ciertos sectores del movimiento. Presenta su dimisión al comité ejecutivo del PSUC en septiembre, pero por razones de seguridad

solo se hará efectiva varios meses después. En noviembre se publica en Ariel el libro del dirigente checoslovaco disidente Alexander Dubček *La vía checoslovaca al socialismo*, con prólogo de Sacristán.

1969 En enero se produce la salida formal y definitiva de Sacristán del comité ejecutivo del PSUC tras una bronca reunión donde expone los motivos de su dimisión.

TERCERA ETAPA: CRISIS VITAL, PROGRAMA DE ESTUDIO Y NUEVOS EJES DE INTERÉS. 1969-1977

1969 En verano se publica en la revista *Cuadernos para el diálogo* de la entrevista "Checoslovaquia y la construcción del socialismo", en la que Sacristán plantea de forma explícita sus críticas y diferencias con la línea comunista oficial. Se publica también la antología de Gramsci para la editorial Siglo XXI en la que Sacristán había trabajado durante varios años. Finalmente, la extensa introducción que había escrito para ella no pudo incorporarse a la edición. Se publicará póstumamente como libro con el título *El orden y el tiempo. Introducción a la vida de Antonio Gramsci*.

1970 *En diciembre comienza el juicio conocido como Proceso de Burgos: un consejo de guerra franquista juzga a 16 militantes de ETA y condena a muerte a seis de ellos. Se produce una fuerte movilización y presión popular que obliga a suspender las ejecuciones.* Sacristán participa en el encierro de protesta en el monasterio de Monsterrat, organizado por el PSUC en respuesta. Sacristán participa por última vez en un pleno del comité central del PCE, del que deja de tener derecho a asistir tras su salida del comité ejecutivo del PSUC. Interviene en un debate sobre la cuestión nacional.

1971 Entre febrero y marzo se celebra un ciclo de tres conferencias en las Escuelas Técnicas Superiores de Ingenieros Industriales de Barcelona y Tarrasa, que se recogerán después en su famoso texto *La universidad y la división del trabajo*. Sacristán sufre una depresión, de la que consigue recuperarse tras varios meses.

1972 Publicación en marzo del informe del Club de Roma *Los límites del crecimiento*, que Sacristán lee con atención e introduce a distintos entornos políticos. Sacristán abandona la dirección de *Nous Horitzots* y empieza a distanciarse progresivamente de la vida política del PSUC, en la que todavía interviene como militante de base en algunas ocasiones, pero cada vez con menor intensidad. Vuelve de manera efímera a la universidad, encargado de la asignatura Teoría general. Método en la Facultad de Ciencias Económicas en la Universidad de Barcelona.

1973 *Frente a la creciente agitación política, Franco nombra en junio a Carrero Blanco jefe de Gobierno y reestructura en sentido autoritario ciertos puestos clave.* Durante el curso Sacristán es detenido en varias ocasiones, todas ellas breves. Su contrato anual como profesor no se renueva tras el cambio de rector. Sufre un segundo brote depresivo, esta vez rápidamente identificado y tratado. *En noviembre comienza el juicio a "los 10 de Carabanchel", sindicalistas de CC OO detenidos en una reunión clandestina, acusados de formar la cúpula dirigente de una organización ilegal y condenados a más de 162 años de prisión. Un mes después ETA ejecuta al jefe del Gobierno franquista Carrero Blanco. Con Franco muy enfermo, la dictadura se debilita considerablemente.*

1974 En febrero se produce la última comunicación formal de Sacristán con la dirección del PSUC. Envía un documento de crítica al anteproyecto del nuevo programa del partido: reprueba ya claramente las tendencias interclasistas, reformistas e integracionistas del proyecto. *En marzo, el régimen condena a muerte y ejecución al militante libertario Salvador Puig Antich, en marzo de ese año. Fuerte respuesta popular frente al asesinato, especialmente en Catalunya. Un mes después, en Portugal, tiene lugar la conocida como Revolución de los Claveles, que aumenta la agitación política también en España.* En septiembre Sacristán comienza a colaborar con la semiclandestina Escuela de Adultos de Can Serra, en l'Hospitalet de Llobregat, creada por militantes de CC OO para dar cursos de alfabetización para adultos y formación socialista. Dirige los segundos.

1975 Muere en marzo Emilia Luzón, madre de Sacristán, lo que supone un duro golpe emocional, pues su vínculo era muy fuerte. Se publica en

Grijalbo el libro de S. M. Barrett sobre el jefe militar apache *Gerónimo. Historia de su vida*, traducido, introducido y ampliamente anotado por Sacristán. El comité de dirección de *Nous Horitzons* rechaza la publicación del texto de Sacristán "Sobre la militancia de cristianos en el partido comunista". Este dará autorización para su distribución clandestina y dos años después lo publicará con ligeras modificaciones en el n.º 1 de la recién creada revista *Materiales*. *En septiembre, el régimen franquista condena a muerte y ejecución a tres militantes del FRAP y a dos de ETA político-militar. El régimen trata de responder represivamente ante sus crecientes muestras de debilidad política. En noviembre muere el principal responsable del golpe de Estado y la guerra civil, luego dictador durante casi 40 años, Francisco Franco. Dos días después, las cortes franquistas proclaman a Juan Carlos I como rey de España.*

1976 Fundación del Col·lectiu Crítica, del que Sacristán formará parte y donde se agruparán algunos de sus principales discípulos, como Fernández Buey, Juan-Ramón Capella, Antoni Domènech o Jacobo Muñoz, su compañera Giulia Adinolfi y otros militantes e intelectuales comunistas críticos con el rumbo del PCE-PSUC. *En julio Adolfo Suarez es designado como presidente del Gobierno y responsable del proceso de reforma política para avanzar hacia un régimen burgués-parlamentario. Las estructuras estatales y de poder franquistas, pese a sus resistencias, empiezan a ser sometidas a ciertos principios liberales de un Estado constitucional y de derecho.* Sacristán regresa a la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona en septiembre para impartir la asignatura Metodología de las ciencias sociales. Se encargará de ella durante los dos siguientes cursos.

1977 Publicación del primer número de la revista *Materiales*, que agrupará en el consejo de redacción a la mayor parte del Col·lectiu Crítica, con Sacristán como líder intelectual y Jacobo Muñoz como editor. Los problemas financieros y las rencillas personales entre ambos harán que la revista solo se edite durante dos años (12 números). *En abril se legaliza el PCE, pese a las fuertes resistencias al interior del Ejército y ciertas estructuras de poder franquistas aún bien situadas. El PCE acepta la*

monarquía como forma de gobierno y la rojigualda como bandera oficial, y Carrillo y su dirección se comprometen a colaborar activamente en el proceso social de estabilización burgués en marcha (proceso constituyente, firma de los Pactos de la Moncloa, etc.). En primavera se funda Comitè Antinuclear de Catalunya (CANC), del que Manuel Sacristán será uno de sus principales portavoces intelectuales. *En junio se celebran las primeras elecciones generales legislativas bajo el paradigma liberal-parlamentario. Las cortes resultantes, principalmente formadas por la UCD de Suarez y el PSOE de Felipe González, serán las encargadas de finalizar el proceso constituyente.*

CUARTA ETAPA: PENSADOR DE LA DERROTA Y DE LA NECESIDAD DE RENOVACIÓN: CONSOLIDACIÓN DEL ECOSOCIALISMO. 1978-1985

1978 Sacristán escribe el documento de propuesta "Líneas programáticas de la federación Enseñanza de CC OO" que, con breves enmiendas, asienta a comisiones en el ámbito de la enseñanza en contra del PCE, que cree que los docentes deben tener un sindicato corporativo distinto al de un sindicato obrero y de clase. *En abril se celebra el IX Congreso del PCE: renuncia formal al leninismo y reivindicación por parte de la dirección de Carrillo de la táctica reformista y de integración seguida durante los últimos años de la transición.* Se publica el libro *¿Comunismo sin crecimiento?* del filósofo comunista W. Harich, uno de los primeros marxistas en integrar la cuestión ecológica en los debates del movimiento comunista. Sacristán lo traduce e introduce en el ambiente intelectual y político de la época, en una de sus primeras aportaciones temática y específicamente ocupadas en la cuestión ecosocialista. *En diciembre se aprueba la nueva Constitución española.* Sacristán y su grupo cercano de colaboradores llaman a la abstención.

1979 Sacristán expone su *Comunicación a las jornadas de Ecología y Política de Murcia*. Esta será una de las intervenciones más destacadas de su última etapa política e intelectual. En un coloquio con el filósofo

comunista W. Harich, celebrado en mayo, Sacristán afirma públicamente por primera vez su desvinculación total del PCE-PSUC. Se publica en noviembre el primer número de *mientras tanto*, nueva revista fundada y dirigida por Sacristán junto a otros compañeros. El equipo editorial se mantiene prácticamente igual que el de *Materiales*, con la excepción de la salida de Jacobo Muñoz. El editorial y primer ensayo del número (la anteriormente citada *Comunicación a las jornadas de Ecología y Política*), ambos escritos por Sacristán, muestran la orientación de la revista: la de la introducción del ecologismo, pacifismo y feminismo como ejes de interés y su intento de articulación en una propuesta socialista renovada.

1980 En febrero muere Giulia Adinolfi, tras una dura enfermedad en la que este se volcó en su cuidado. Sufre un duro golpe emocional. En las elecciones autonómicas de marzo, Sacristán se pronuncia públicamente a favor del voto a la candidatura Unitat pel Socialisme, de la que participan el Partit del Treball de Catalunya (PTC), la Lliga Comunista Revolucionària (LCR), el Moviment Comunista de Catalunya (MC) y la Organización Comunista de España (Bandera Roja) (OCE-BR), las cuatro principales organizaciones comunistas al margen del PSUC, todas ellas relativamente pequeñas.

1981 *En enero se celebra el V Congreso del PSUC. La dirección, de orientación eurocomunista, es derrotada por las bases del partido. Estalla una crisis interna, preludio de la que sucederá en el PCE.* Sacristán y el equipo de *mientras tanto* celebran la noticia, pero con escaso optimismo, en un texto que Sacristán publicará en *El País*. El círculo barcelonés de *mientras tanto* se plantea discutir sobre el feminismo de la diferencia con un grupo de militantes feministas. Estas sostienen que esas cuestiones deben ser debatidas solo entre mujeres. Sacristán polemiza y se genera una fuerte discusión, en la que la mayoría de la redacción le apoya, y que termina con la salida de María José Aubet, la única mujer en la redacción. *Golpe de Estado de Tejero del 23-F. Entre sus efectos inmediatos se cuentan el refuerzo y legitimación de la monarquía, la solicitud del Gobierno de Calvo Sotelo de entrada en la OTAN y el freno al proceso de institucionalización autonómica.* Breve estancia de Sacristán en México D. F. para dar un

curso en la UNAM en diciembre. Participa además en distintos congresos y conferencias, de los que resultan textos como "La relación entre la sociedad y la naturaleza en la filosofía de las ciencias sociales". Allí conoce y se enamora de María de los Ángeles Lizón, socióloga mexicana e hija de exiliados españoles.

1982 *En mayo España se incorpora a la OTAN. Comienza una fuerte polémica y discusión pública sobre la futura permanencia y la posición de distintas fuerzas como el PSOE al respecto, en la que Sacristán intervendrá muy activamente.* Sacristán regresa a México en septiembre, donde contrae matrimonio con María de los Ángeles Lizón. Imparte además varios cursos de posgrado en la UNAM: Karl Marx como sociólogo de la ciencia (publicado luego como libro) e Inducción y dialéctica.

1983 Publicación en marzo en la editorial Icaria de *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y Materiales I*, primera recopilación de artículos y ensayos de Sacristán. En verano Sacristán regresa a Barcelona y es operado del corazón. La intervención quirúrgica sale bien, pero le daña el único riñón que le queda, lo que le obliga a someterse a hemodiálisis poco tiempo después. En octubre se celebra la conferencia inaugural del curso 1983-84 de la Escola Pau Sans de L'Hospitalet de Llobregat, en la que expondrá el contenido de su posterior texto *Algunos atisbos político-ecológicos de Marx*. En noviembre tiene lugar la conferencia para un ciclo organizado por la Escuela Universitaria de Estudios Empresariales de Sabadell, en ocasión del primer centenario de la muerte de Marx, que recibirá el título *Tradición marxista y nuevos problemas*.

1984 Publicación en marzo en la editorial Icaria de *Papeles de filosofía. Panfletos y Materiales II*, segunda recopilación de sus artículos y ensayos. En septiembre Sacristán es nombrado catedrático extraordinario de la Universidad de Barcelona, tras años de polémica y vetos.

1985 Sacristán debe someterse a una diálisis renal cada dos días. Atraviesa un momento difícil tanto a nivel de salud como a nivel personal, acrecentado porque María de los Ángeles no encuentra trabajo en la universidad catalana. En mayo se publica en la Editorial Crítica el libro de Gramsci *Introducción al estudio de la filosofía*, cuyo prólogo escribirá

Sacristán, que constituye su último ensayo relevante. A pesar de la diálisis, la pareja viaja en julio a Gijón, donde Sacristán imparte la lección inaugural de un curso sobre los nuevos movimientos sociales. Sacristán regresa solo a casa, donde pone en orden sus papeles y los de su exmujer Giulia, con el objetivo de que puedan seguir publicándose. Recibe a amigos y familiares, y discute con algunos de ellos sobre ciertas diferencias que están empezando a generarse en el seno de la redacción de *mientras tanto*. En agosto tiene lugar la última comunicación escrita de Sacristán: un intercambio de cartas con Félix Novales, exmilitante de los GRAPO y preso político en Soria. A tres días de morir, Sacristán muestra en privado la misma actitud crítica e impasible con el reformismo. Sacristán muere el 27 de agosto por un paro cardiaco a la salida de una sesión de hemodiálisis. Es enterrado junto a su exmujer Giulia en el cementerio de Guils de Cerdanya.

SIMONE WEIL*

Escritora política y religiosa francesa (1909-1943) de influencia extendida hoy por toda Europa, pero principalmente en ambientes no profesionales y de un modo un tanto desvirtuado. La doble vertiente del pensamiento de Simone Weil y su temprana muerte han dado lugar a que sus escritos, en la mayor parte bocetos adelantados, hayan sido editados con poca honradez y con miras proselitistas del editor.

La preocupación política de Simone Weil es anterior a su vocación religiosa. Data de 1931, cuando, al ser nombrada profesora de filosofía en el Liceo de Puy-de-Dôme (Auvernia) entra en contacto con los sindicalistas de la Révolution Prolétarienne, publicación no-stalinista. Impulsada por ideas bien precisas y por sentimientos profundos, pide un permiso especial y trabaja como obrera de fábrica desde el martes 4 de diciembre de 1934 hasta finales de 1935. Luego interviene en la guerra civil española, cae —de vuelta a Francia— bajo las leyes antisemitas y antiizquierdistas de Vichy, quedando separada de su profesión, consigue salir de Francia, llega a New York (vía Casablanca) y luego a Inglaterra donde, sometida voluntariamente al régimen alimenticio del racionamiento francés, muere tuberculosa el 24 de agosto de 1943, en el sanatorio de Ashford (Kent).

Si en su vida la vocación política (que nunca desapareció en ella) fue anterior cronológicamente a sus experiencias religiosas, en cambio, el conjunto de sus ideas revolucionarias parece haber estado pidiendo desde el primer momento el fondo religioso que les da la posterior intuición religiosa central. Un cuadro de las ideas políticas de Simone Weil —cuadro que es posible establecer a pesar del carácter fragmentario de la mayoría de sus

escritos— resulta poco profundamente comprensible si no está trazado sobre el fondo omnipresente de su experiencia y su teoría religiosas.

Principios religiosos del pensamiento político de S. W. El pensamiento religioso de Simone Weil es lo suficientemente sistemático para poder ser estructurado expositivamente en una teología bastante completa. Pero solo tienen importancia directa sobre sus ideas políticas los principios religiosos que coinciden en configurar, dentro de su teología, una moral rigurosamente personalista. Este núcleo de pensamiento se organiza a través y en torno del desarrollo del siguiente principio: sólo la persona tiene un valor substantivo, un valor ante la transcendencia. La consideración como substantivas de entidades que no sean la persona es una forma de idolatría.

Si a este principio se une —no meramente añadido, sino ligado en el origen— el principio religioso del amor, se tiene el fondo teológico completo (por más que esquemático) de la ideología política de S. W.

Doctrina política de Simone Weil. Al encerrarse en el campo de la teoría política, S. W. lleva a cabo, en primer lugar, una armonización del principio personalista con el principio del amor. La forma en que realiza esa conjunción es de una violencia intelectual muy propia del pensador religioso: como que el fin primordial del individuo es su propia perfección como persona y ésta requiere ante todo el cumplimiento de los imperativos básicos de la conciencia, la persona que ha sido colocada en el centro del reino del ser es, ante todo, la persona "del otro". El principio del amor —o de la justicia, pues ambos términos son rigurosamente sinónimos en la teología de Simone Weil, nada sentimental— resuelve por su primacía el posible conflicto que puede albergar en su seno un personalismo de tipo individualista clásico. La formulación de esta solución por S. W. adopta una terminología jurídica: *La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative* ("La noción de obligación es primaria frente a la de derecho, que le es relativa y le está subordinada")[38].

El auténtico problema para un pensamiento político personalista —sobre todo, si es de cuño religioso— consiste en la aclaración y definición de la naturaleza de las entidades intermedias entre la persona y la transcendencia: familia, municipio, estado… S. W. ha dedicado un libro —el único totalmente

compuesto por ella— a desarrollar su visión de ese problema. Ese libro, llamado sin duda a hacerse clásico, fue escrito en Inglaterra durante la guerra, a petición de los colaboradores del general De Gaulle (que nunca utilizaron las ideas de la autora) y responde con su mismo título al problema de la justificación de las entidades intermedias entre el hombre y la transcendencia. *L'Enracinement*, el arraigo o enraizamiento es, para S. W., una necesidad radical del hombre. Es para ella una cuestión de hecho comprobable que el hombre no puede desarrollar sus posibilidades esenciales si carece del arraigo físico y psíquico que le prestan las que venimos llamando "instancias o entidades intermedias". Familia, municipio, sociedades, estado, se justifican porque son la tierra en la que la persona arraiga para crecer y madurar. Esta justificación lleva en sí, naturalmente, una compatibilidad *esencial* con las transformaciones revolucionarias más radicales: pues no es tal o cual forma de Estado la que es justificada, ni siquiera el Estado como tal o la familia o la asociación; sino sólo esas formas en cuanto suministradoras de arraigo humano. Y una forma concreta de estado o de sociedad familiar o económica o de cualquier tipo deja de tener justificación alguna y debe perecer, *incluso por vía revolucionaria*, cuando lejos de suministrar aquel humus necesario para la vida del hombre se convierte, por su naturaleza masiva o injusta, en un frío elemento de desarraigo: éste es el caso antonomástico del estado político-social causante de la proletarización de Occidente.

Aquí se insertan de nuevo, vivificados y sistematizados por esos principios profundos, las preocupaciones revolucionarias de S. W. El proletario, en efecto, es un ser forzosamente desarraigado: las demasiadas horas de trabajo, junto con el cansancio, le quitan la posibilidad de arraigar en entidades de tipo cultural, intelectual o no —el estudio o el folklore, por ejemplo— mientras que el carácter mecánico y casi incomprendido del trabajo de las grandes fábricas le impide arraigar en lo que acaso sea para S. W. el primer terreno de enraizamiento del hombre: el propio trabajo. De aquí que el proletario tenga casi cerrado el camino hacia su constitución en persona auténtica, porque es ilusorio esperar que en un desarraigado forzoso puedan llegar a madurar las posibilidades de libertad íntima que configuran la idea

del hombre-persona, no mero individuo zoológico. Los fundamentos teológicos del pensamiento de Simone Weil conducen, pues, con todo rigor, a una doctrina política revolucionaria de extrema izquierda. Y esa concatenación lógica da razón y profunda unidad a su vida de mística y militante sindicalista.

En el último recodo del pensamiento de la gran escritora prematuramente muerta, aparece de nuevo el tema religioso, planteando un aparente contrasentido que es preciso aclarar: como en la mayoría de los místicos, se da en Simone claramente la idea de que en el ideal religioso de justicia (la humildad de estilo de S. W. nos rechaza el usar aquí términos como "santidad" o "perfección") la persona (el místico) prescinde también, forzosamente, de los bienes del arraigo o enraizamiento, para quedar absolutamente solo y desnudo ante la transcendencia. Esto, empero, es compatible con la postulación de arraigo para el hombre que lleva a cabo su teoría política: pues sólo puede entregarse, abandonándolo todo, incluso el bien humano radical, aquél que posee ese bien. En último término, los fines que persigue la política, o debe perseguir al proporcionar arraigo a los hombres, son fines morales, definidores o preparadores de la situación del hombre: sólo después se abren las cuestiones religiosas (naturalmente, este "después" no tiene valor cronológico, sino lógico o sistemático).

El pensamiento político de Simone Weil ofrece la interesantísima característica de servir desde un punto de vista religioso-experimental a la corriente personalista revolucionaria que se va abriendo paso en la Europa contemporánea, sin estar previamente hipotecado al proselitismo o propaganda de alguna de las gigantescas máquinas públicas internacionales que se disputan desde hace tiempo el alma de los europeos.

Precisamente por eso, la obra de Simone Weil sufre constantes bastardeos. El lector debe estar prevenido contra el editor de los libros de S. W. que en nuestra lista bibliográfica van seguidos de asterisco.

* Texto escrito en 1951 como entrada para la Enciclopedia Política Argos, proyecto editorial que finalmente no prosperó. Publicado póstumamente en el n.º 63 de *mientras tanto* (otoño de 1995, pp.

55-58) e incorporado después en la recopilación: Sacristán, M., *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea* (Madrid, Trotta, 2007, pp. 59-62), edición de Alberto Domingo Curto [N. del e.].

HOMENAJE A ORTEGA*

Una tradición venerable distingue entre el sabio y el que sabe muchas cosas. El sabio añade al conocimiento de las cosas un saber de sí mismo y de los demás hombres, y de lo que interesa al hombre. El sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos. El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple su obligación, señala fines.

Dos modos hay de señalarlos: poniéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tomar muy en cuenta los trabajos de éste por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más que por su consecución, porque los hombres se la propongan. Esta última fue la preocupación de Sócrates, que su nieto Aristóteles expresó de este modo: "Seamos como arqueros que tienen un blanco".

Tal es la divisa de Ortega.

Cuando el sabio enseña así los fines del hombre, más que enseñar cosas lo que enseña es a ser hombre. Enseña a bien protagonizar el drama que es la vida, a vertebrar el cuerpo que es la sociedad, a construir el organismo que es nuestro mundo, a vitalizar todo lo que es vida común, desde el contacto al lenguaje. Todo eso ha enseñado Ortega en su socrática lección explicada a lo largo de cincuenta y tres años. Su obra, además de enseñar cosas, enseña a vivir y todo lo que el vivir conlleva: convivir —ahí están sus escritos políticos —, hablar —él ha re-creado la lengua castellana—, amar —en Alemania los estudios *Über die Liebe* son regalo de primavera—.

En suma, Ortega ha cumplido respecto a los españoles una función tan decisiva como la que cumplió Sócrates respecto a los griegos. Razón que justifica largamente el homenaje que hoy le rinde *Laye*.

* Texto publicado en el n.º 23 de *Laye* (abril-junio de 1953) y recuperado después en Sacristán, M., *Panfletos y materiales II. Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 13-14. [N. del e.].

LAS IDEAS GNOSEOLÓGICAS DE HEIDEGGER*

Verdaderamente parece ser seria aspiración de Heidegger el que su pensamiento no sea entendido como incompatible con el científico. Tal incompatibilidad resultaría sin duda de gran alcance, dado que el filósofo ha identificado prácticamente —como es, por cierto, natural— pensamiento científico y pensamiento racional. La razón, en efecto, es el pensar como cálculo (*SG* 178), cuya explicitación "técnica" se cumple en el pensamiento científico moderno.

Casi desde las primeras publicaciones posteriores a *Vom Wesen des Grundes* se esfuerza Heidegger, aunque siempre ocasionalmente, por "salvar" el pensamiento científico dentro de ciertos marcos, y el motivo se mantiene hasta sus publicaciones más recientes. Así asegura *Der Satz vom Grund* que el "salto" y ruptura de continuidad que existe entre el pensamiento racional y el pensamiento esencial no abandona "aquello de donde salta", sino que se lo apropia —aunque, naturalmente, "de un modo más originario" (*SG* 107)—. En *Was heißt Denken?* había ya una formal declaración al respecto: "En tanto que en nuestro camino tienen que llegar a lenguaje las ciencias, no hablamos contra la ciencia, sino por ella, a saber, por la claridad sobre su esencia" (*WHD* 49). Todo depende empero de que esa clarificación de la esencia de la ciencia lo sea de verdad, pues podría ser también una valoración disfrazada. Y depende también, en segundo lugar, de que el pensamiento esencial, en su clarificación de la esencia de la ciencia, deba o no tropezar con alguna razón de incompatibilidad con ella. La anterior protesta heideggeriana es, pues, mero buen deseo, y no será actitud "sabihonda" (*Besserwisserei*) el seguir hurgando en la cuestión, pese a aquella declaración de intenciones: será

simplemente, en consonancia con el objeto de este estudio e indicado en la Introducción, deseo de saber a qué atenerse sobre las enseñanzas del "pensamiento esencial" desde las preocupaciones y tareas del pensamiento racional.

EL AMIGO DEL HOGAR

Queda dicho: las manifestaciones de aceptación o incorporación de la ciencia y de la razón se escalonan con cierta frecuencia a lo largo de toda la obra de Heidegger. Hablando de la cifra general bajo cuya rúbrica se sitúa todo el pensamiento racional en la "historia del Ser", esto es, hablando de "metafísica" como pensamiento del ente, escribe Heidegger en 1951: "Un pensamiento que piensa en la verdad del Ser no se contenta ya ciertamente con la metafísica; pero tampoco piensa contra la metafísica. Para hablar figurativamente, no arranca las raíces de la metafísica, sino que le cava la tierra y le ara el suelo", si bien con la esperanza de que "promoviendo un cambio en la esencia del hombre" se produzca una "transformación de la metafísica en la que el ente sea comprendido de otro modo distinto del objetivante" (*WM* 9). El Poema de Parménides, con su oscura "segunda" vía —"tercera" para Heidegger—, da al filósofo otra ocasión importante para asegurar que "un hombre verdaderamente sabio no es aquel que persigue ciegamente una verdad, sino sólo aquel que sabe constantemente los tres caminos: el del Ser, el del No-Ser y el de la Apariencia", e incluso "asume como constante constricción el tercer camino, el de la Apariencia" (*EM* 86; cf. *WHD* 121). Años después, en 1957, se repite el mismo pensamiento: "Tenemos que hacer lo uno, a saber, someternos al poder del principio de toda representación. No debemos dejar de hacer lo otro, a saber, meditar en la magnificencia poderosa de la Palabra del Ser" (*SG* 108). Toda esta temática armonizadora de "pensamiento esencial" y "pensamiento metafísico" o razón llega finalmente a culminar en un discurso sobre la "salvación de la metafísica en su esencia" (*ZS* 36), con lo que reaparece la cuestión: ¿qué "esencia" de la razón se trata de salvar?

En su comentario a una pequeña joya de la prosa alemana —el

Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes de Johann Peter Hebel— y a otras obras del mismo autor, Heidegger, acaso cautivado por la hermosa alianza de razón y verdad popular en aquel insólito fruto de la ilustración germánica, formula del modo en él más profundo, entre mitológico y visionario, su aspiración a hallar una armonía con el pensamiento racional. Trasfondo de sus palabras son sus ya conocidas reflexiones sobre la preapocalíptica "noche del mundo" en que vive el hombre de esta edad científica, racionalista y "metafísica". "Erramos hoy por una casa del mundo a la que falta el Amigo del Hogar". ¿Quién es ese Amigo del Hogar? Un personaje, como se verá, sumamente equilibrado entre los "méritos" racionales y la poesía esencial suprarracional, "aquel, a saber, que se inclina de igual modo y con igual fuerza al edificio del mundo construido por la técnica y al mundo como casa de un habitar más esencial". El Amigo del Hogar "conseguiría volver a cobijar la calculabilidad y la técnica de la naturaleza en el abierto misterio de una naturalidad nuevamente vivida de la naturaleza" (*HH* 31). Tal es el tenor del último idilio publicado hasta ahora por Heidegger sobre las relaciones entre "pensamiento esencial" y "pensamiento científico-racional": bosquejo de un mundo en que los científicos, por así decirlo, no llevan ya la anodina bata blanca y entienden de atardeceres y primaveras. Como tan a menudo ocurre en Heidegger, también en esas palabras resuenan textos filosóficos clásicos y el clásico tema de la escisión profunda entre trabajo intelectual y vida no-teorética. Pero antes de atender también a esta nueva resonancia es necesario puntualizar unas cuantas implicaciones de aquellas líneas sobre el Amigo del Hogar.

¿Habrá que pensar que, como última perspectiva epistemológica, Heidegger ofrece la de una comprensión de la totalidad de su pensamiento como simple postulación de un cierto equilibrio entre los hábitos teoréticos y otras dimensiones humanas? Si así fuera, el hombre que está al servicio de la razón y de la ciencia podría en definitiva inhibirse de los temas heideggerianos, pues él, por una parte, no tiene en sus manos las palancas que pueden promover ese equilibrio —palancas actuadas más bien por toda la humanidad, e incluso, de creer a Heidegger por el Ser mismo (*ID* 29)— y, por otra parte, como científico, como pensador racional necesita en el estadio

actual del pensamiento cultivar aquellos vicios de desequilibrio: el propio Heidegger reconoce que si "la ciencia no piensa ni puede pensar" [en el sentido del pensamiento esencial] ello ocurre "por fortuna para ella, es decir, para poder garantizarse así su propia marcha segura" (*WHD* 4).

Pero la situación no es, ni mucho menos, tan clara como para poder permitir al pensamiento científico-racional la simple inhibición ante la voz de Heidegger. Y ello, ante todo, porque la armoniosa proclama del filósofo en *Hebel der Hausfreund* es sumamente "demagógica", pasa por alto numerosas e inevitables consecuencias del "pensamiento esencial" que determinarían una "política cultural" mucho menos armoniosa. No parece, además, que la gran "volatilidad" del pensamiento de Heidegger —para utilizar la expresión de J. Gleen Gray, tan afrentosamente científico-natural— pueda llegar a confutar con los hechos este juicio, como no sea por medio de un abandono de la idea misma de "pensamiento esencial".

Hoy día, en efecto, no existe el Amigo del Hogar, ni es posible por tanto la armonía. Tal parece que deba ser la interpretación del texto heideggeriano. Ahora bien: esto implica que Heidegger rechaza toda solución del problema que proceda del pensamiento común. Efectivamente, Heidegger enseña que todo intento de solucionarlo por procedimientos de "buen sentido" tiene que fracasar por hallarse ya él mismo preso en uno de los dos cuernos de la antítesis, a saber, el racional (*HW* 89, 92, 273). Pero es de antiguo sabido que los razonamientos sobre dilemas son peligrosos. Y así responderá sin duda a Heidegger el pensamiento racional que todo intento que, como el suyo, reduzca la razón a un muñón empobrecido al que se contrapone, como blanco a negro, la "naturaleza", la realidad, la vida, ha hecho ya imposible incluso un planteamiento correcto del problema, porque operará sobre una "razón" en la que el pensamiento racional no se verá representado.

La armonización heideggeriana de ciencia y "naturaleza", de "pensamiento racional" y "pensamiento esencial", consiste últimamente en una "retirada del mundo de la técnica, abandonando sus posiciones dominantes para ponerse al servicio en el ámbito en que el hombre llega más propiamente al Acaecer" (*ID* 29). Pero, como ya se ha indicado, esa colocación de la técnica al servicio de la esencia del hombre no debe confundirse con una operación

racional, pues es el pensamiento racional mismo el que debe ser recluido en "su propio ámbito, el de los objetos" (*VA* 168), negándosele todo derecho de ciudadanía en cualquier otro ámbito; sobre esa conminación, el pensamiento racional piensa por lo menos que se funda en una limitación del ámbito de la razón y en una caricatura de la misma. En esta época de decisivas transformaciones vitales por ella promovidas[39] la razón humana ha aprendido definitivamente que es algo más que el jugador de ajedrez a que tanto impaciente mago irracionalista o formalista querría reducirla.

En resolución, si el pensamiento racional que el Amigo del Hogar desea "volver a cobijar" en "abierto misterio" es el pensamiento racional *de hecho existente*, será mejor que el citado Amigo emprenda caminos más concordes con la envergadura del pensamiento racional contemporáneo. Si no para Heidegger, en efecto[40], sí para una gran parte cada día creciente de la humanidad de mediados del siglo XX es ya elemento esencial del "mundo" el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, así como la comprensión racional de tantos otros factores del "destino" humano.

* Se recoge aquí parte del penúltimo capítulo (9), apartado final (5) de conclusión "Últimas perspectivas gnoseológicas", de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, tesis doctoral de Sacristán, que defendió en febrero de 1959 y fue publicada ese mismo año por el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El texto fue reimpreso en 1995 por la Editorial Crítica, con edición y prólogo de Fernández Buey (versión en la que me he basado aquí). En cuanto a las siglas empleados, estas hacen referencia a WM: *Was ist Metaphysik?* (1929) [*¿Qué es la metafísica?*, Madrid, Alianza, 2014]; EM: *Einführung in die Metaphysik* (1953) [*Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999]; WHD: *Was heißt Denken?* (1954) [*¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2010]; SG: *Der Satz vom Grund* (1957), ZS: *Zur Seinsfrage* (1956) [*Sobre la cuestión del ser*, Madrid, Revista de Occidente, 1958]; HH: *Hebel - der Hausfreund* (1957) [*Hebel, el amigo de la casa*, Córdoba, Ediciones del copista, 2000); ID: *Identität und Differenz* (1957) [*Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990], HW: *Holzwege* (1950), VA: *Vorträge und Aufsätze* (1954) [*Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós, 1994] [N. del e.].

TRES NOTAS SOBRE LA ALIANZA IMPÍA*

I. LA 'ALIANZA IMPÍA' ENTRE NOSOTROS

La idea de "alianza impía" es una idea del marxista inglés Bernal. La verdad es que la frase tiene un tono enfático y de siglo diecinueve, al menos en la versión del traductor castellano de Bernal, pero expresa muy bien su objeto: la "alianza impía" es la coincidencia del positivismo cientificista con el pensamiento teológico o místico de la tradición en la empresa común del agnosticismo filosófico. El positivismo aporta en esa alianza armas críticas defensivas. El irracionalismo de la tradición le presta sus clásicas tácticas para explotar las derrotas accidentales de la razón, el miedo a lo desconocido. La alianza está siendo bastante eficaz. […]

Bajo la influencia de científicos católicos franceses —especialmente la de Claude Tresmontant y, en general, de los discípulos del P. Teilhard de Chardin— la alianza del pensamiento católico y del neopositivismo también ha sido concertada en nuestra muy reducida vida filosófica. *El Ciervo* (año IX, núm. 87) publicó unas notas de Tresmontant sobre el carácter metafísico del marxismo, y *Serra d'Or* (2ª época, año II, núms. 3-4) un trabajo del P. Casimir Martí que dedica a ello unos pocos párrafos. El provincianismo impuesto a la cultura catalana por el actual régimen español es razón suficiente de la timidez con la que nuestros polemistas católicos manejan hasta ahora el tema: se limitan a breves alusiones —o a citas de escritores extranjeros— en contextos filosóficos poco especializados. Sin embargo, esto no nos ha de hacer menospreciar el hecho de que, poco a poco, se va construyendo también en Catalunya este frente de lucha ideológica contra el marxismo.

II. EL ANTIMARXISMO DE LA 'ALIANZA IMPÍA'

La "alianza impía" es hoy una alianza antimarxista. Cuando [Emil Heinrich] Du Bois-Reymond pronunció su célebre *ignoramus et ignorabimus*, primer manifiesto de un cientificismo positivo que renunciaba a continuar viviendo para los ideales de la razón, la reducción positivista de la ciencia parecía dirigirse principalmente contra el progresismo más o menos ingenuo de ascendencia ilustrada. De este progresismo, con su continuismo mecanicista, "moderno" y antidialéctico, hoy no queda gran cosa. El materialismo dialéctico queda en el campo como casi único heredero —y como único heredero importante— de la empresa humanista de la razón. He aquí por qué cualquier irracionalismo, cualquier movimiento liquidador de la razón, está actualmente determinado como antimarxismo (el marxismo no es *únicamente* un racionalismo, ni tan siquiera es *únicamente* una filosofía. Pero en el contexto presente, como centro del ataque de la "alianza impía", se presenta en tanto que racionalismo o humanismo).

El antimarxismo de la "alianza impía" se centra en la tesis positivista de que el marxismo es "metafísica". Se trata —vale la pena insistir en ello— del concepto *positivista* de metafísica. "Metafísica" es para el positivismo contemporáneo cualquier proposición sobre alguna entidad externa a la consciencia. Estas proposiciones son en efecto "inverificables" según el criterio de verificación del primer neopositivismo: la verificación empírica (en sentido sensorial). Puesto que la verificabilidad entendida así era equiparada al sentido de la proposición, el primer neopositivismo —el vienés de la tercera década del siglo [XX]— declaraba sin sentido esas proposiciones "metafísicas". En el posterior neopositivismo ha cambiado más la terminología que la posición filosófica: son aceptados otros criterios de sentido más allá del de verificación sensible, pero este último es mantenido como el único criterio de sentido "objetivo" —intersubjetivo— de las proposiciones. Es obvio que una proposición como "el salario paga la fuerza de trabajo y no el trabajo suministrado" no puede ser verificada con los ojos, con el oído o con la nariz. Por eso es, desde el punto de vista del neopositivismo, una proposición "metafísica", un sinsentido, si se la presenta

como una proposición objetiva y no como una mera expresión de un estado de ánimo.

Lo que la crítica neopositivista reprocha al marxismo es, pues, que diga más de lo que se puede decir, que hable de aquello "de lo que no se puede hablar". El marxismo sería un caso de falacia "sugestiva" o "especulativa", según la terminología del empirista lógico norteamericano [Herbert] Feigl, esto es, un caso de teoría injustificable porque pretende alcanzar más de lo que la experiencia permite. El marxismo pretende alcanzar como teoría, con la razón, aquello que, si existe, solamente puede ser asible con otras capacidades humanas.

Esta crítica del marxismo como falacia por exceso contrasta sorprendentemente con la crítica tradicional, que ve en el marxismo una falacia "reductiva", es decir, una falacia por defecto. Se recordarán sin duda sus motivos típicos: el marxismo "reduce" el hombre a animal económico, "reduce" la vida espiritual a epifenómeno del proceso de producción, "reduce" la rica complejidad de la variedad humana al pobre esquema de unas clases sociales, "reduce" la maravilla de la Creación a una máquina, etc. Ahora ocurre, en cambio, que el marxismo no reduce sino que hace todo lo contrario: "extrapola" los modestos datos de la ciencia positiva —que sólo puede decir qué sensación vendrá después de otra— para convertirlos en concepción metafísica del mundo, cuando es positivísticamente claro que el mundo no puede ser concebido, ya que es una palabra sin sentido empírico.

En lo que se refiere al sentido histórico del positivismo como antimarxismo —la discusión formal de su crítica queda para otra nota— es necesario recordar, en primer lugar, que la "alianza impía" no es, o no es todavía, la única forma de antimarxismo filosófico. Mientras que el positivismo de la "alianza impía" condena el marxismo como falacia por exceso, ideologías tradicionales —tal vez presentes en el mismo escritor influido por el positivismo— continúan culpándolo de la falacia por defecto. En los países dirigentes del mundo burgués y su cultura, los anglosajones, el antimarxismo de *filósofos* es principalmente neopositivista. Este dato permite sospechar que el neopositivismo puede llegar a situarse como vanguardia ideológica antimarxista[41]. La motivación más sólida de esta sospecha, aunque no

suficiente para convertirla aún en hipótesis firme, es seguramente la siguiente: sería muy comprensible que, en la fase de la liquidación del imperialismo, la cultura burguesa no produjera ya visiones constructivas y activas de la realidad, esto es, que la sociedad burguesa no consiguiera ya producir su propia apología por la vía directa de la tesis, sino por la vía indirecta de la *skepsis* contra la razón. Es al menos verosímil que no las produzca ya como dominantes y centrales sino, en el caso extremo, en la periferia de su vida filosófica. Las últimas ideologías constructivas y ofensivas de la cultura burguesa habrían sido entonces las de la fase final de la expansión imperialista: el positivismo cientificista de Comte, el evolucionismo de Spencer y de los darwinistas de derecha y el pragmatismo americano, por ejemplo. Ya las ideologías de comienzos de siglo [XX] y de la primera guerra mundial —Nietzsche, la filosofía de la historia de Spengler, el sincretismo idealista que arropó doctrinalmente al imperialismo japonés— obtienen su dinamismo no de una construcción, sino de la negación radical y desesperada de los ideales de la razón liberal, negación que se transformaba, como en las ideologías fascistas, en una crispada incitación biológica o mística a la conquista del poder. En este repliegue de la razón burguesa, el neopositivismo representaría la última línea según el hipotético hilo que seguimos: la renuncia total a construir la concepción de la vida y del mundo, el abandono de esta tarea a instancias no racionales. Estas instancias no pueden ser denominadas ya "voluntad de poder", "sangre y tierra", "raza", "evolución creadora", "imperio" ni "unidad de destino en lo universal", todos ellos términos demasiados desacreditados. El neopositivismo prefiere no nombrar estas instancias o, como máximo, las sitúa en la inefable interioridad del individuo, en la "estética" o en la "metafísica" individual (las dos expresiones son de Carnap). […]

III. METAFÍSICA, APRIORISMO, DIALÉCTICA

[…]

Frente a esa vía irracional de aprehensión de las formaciones vitales complejas y frente al materialismo adialéctico, incapaz de encajarlas, existe

la vía materialista dialéctica, que pone en su punto de partida la doble exigencia: a) recoger la explicación científico-positiva en el estadio de desarrollo que se encuentra en cada época; y b) recoger la justa exigencia filosófica de una aprehensión de las formaciones complejas —del espíritu, en nuestro ejemplo— como tales, evitando la falacia de reducción.

Está bien claro —y ésa es la gran verdad del neopositivismo— que la exigencia b) no puede cumplirse con los métodos del análisis científico-positivo, agotado en los resultados de la tarea a). Hay, sin embargo, una manera de satisfacer esa segunda exigencia —con todas las limitaciones que en cada época determinen los límites del análisis científico-positivo— y que no es la irracionalidad religiosa. Nos referimos a la dialéctica, cuyo principio, desde el punto de vista del tema que nos ocupa, es el siguiente: *la manera de aprehender una formación compleja, sobreestructural, en toda su especificidad cognoscible y en lo desconocido por el análisis reductor científico-positivo consiste en conocerla en su actividad,* y sobre todo en tres desarrollos de ésta, los cuales, aunque imbricados en la realidad, se pueden distinguir como la *intra-acción* (es decir, la dialecticidad interna) de la formación; la *re-acción* de la formación sobre las instancias genéticamente previas que descubre el análisis científico-positivo, y la *inter-acción* en la formación con las diversas formaciones de su mismo nivel genético-analítico.

Todo intento de comprender una formación sobreestructural (cuya génesis, normalmente, no habrá sido resuelta del todo, ni siquiera analíticamente, por la ciencia positiva) por vía diferente de la del estudio de su actividad está condenado o bien a cometer la falacia reductiva (en el caso —materialismo adialéctico— que identifique la formación compleja con la "suma" de sus fundamentos genéticos) o bien a cometer la falacia especulativa o metafísica (metafísica en sentido marxista), que consiste en postular arbitrariamente la dislocación del ser, esto es, a postular para la entidad sobreestructural una naturaleza, un "mundo", *absolutamente* distinto del resto del ser, y a asentar la consiguiente, precipitada y abusiva tesis de la impotencia esencial de la razón para pensar lo "superior", lo "numinoso", la "chispa divina en el hombre", etc., si no es con la ayuda de la iluminación divina.

¿Hasta qué punto es apriorístico el pensamiento materialista dialéctico,

cuyo fundamento acaba de ser expuesto brevemente? Los motivos empíricos que justifican aceptar como postulados filosóficos y metodológicos las exigencias a) y b) antes indicadas son de fácil registro en la historia de la cultura: ésta —especialmente en la historia de la ciencia y en la de las ideas sociales— demuestra como han sido derribadas cada una de las fronteras supuestamente insuperables o inalcanzables por la explicación cismundana, inmanente, materialista. Desde el derribo de los tabúes primitivos que impiden incluso nombrar ciertas cosas inefables, hasta las primeras sacudidas perceptibles al tabú de la "inaprensibilidad racional de la vida", sacudidas que han valido el Premio Nobel al equipo del que forma parte Severo Ochoa, esta serie de victorias de la "explicación desde abajo" se encuentra en la mente de cualquier persona culta. Es ocioso repetirlo aquí. Por otra parte, el materialismo dialéctico se diferencia de cualquier materialismo o monismo del pasado porque posee una categoricidad, la dialéctica, capaz de recoger constantemente lo que la "explicación desde abajo" deja colgado, sea accidentalmente (cuando se trata de alguna insuficiencia, en principio superable, del análisis genético científico-positivo), sea esencialmente, esto es, porque "la explicación desde abajo" no puede descubrir más que la línea genética de la realidad tal como ésta se presenta una vez sometida a una enérgica abstracción que ignora la coexistencia temporal de niveles genéticos diversos[42].

Los motivos empíricos que el materialismo dialéctico comparte con todo materialismo en general y la específica sensibilidad de la comprensión dialéctica, garantía contra la falacia reductiva, se suman y permiten considerar injustificado el reproche de apriorismo hecho al materialismo dialéctico, si "apriorismo" es entendido en el sentido vulgar de "prejuicio", pero, si se entiende en otro sentido más serio del término, hay sin duda una componente apriorística en el materialismo dialéctico.

Al recordar el concepto de inmanentismo se indicó que no solamente el materialismo es inmanentista, sino que también lo son otros productos culturales. Esas otras creaciones culturales inmanentistas son las ciencias. Toda ciencia es inmanentista, toda ciencia ha de negarse —*a priori*, precisamente *a priori*— a permitir que en medio de su sistema monístico de

definiciones y leyes estalle de repente la bomba irracional de la trascendencia, del factor sobrenatural. Sea cual sea la actitud personal del científico, la dialéctica propia de su trabajo —la dialéctica de la ciencia— le obliga como científico a prescindir *a priori* de la transcendencia. El materialismo dialéctico no tardó en hacer tomar consciencia de este apriorismo objetivamente necesario en la práctica científica, y así uno se da cuenta que Tresmontant tiene en parte razón al decir que el materialismo dialéctico no está "basado" en la ciencia positiva. *En efecto, es la ciencia positiva la que, según su concepto, se basa en el materialismo dialéctico*. El materialismo dialéctico es consciencia del principio histórico-filosófico que posibilita la ciencia positiva, y consciencia de la limitación del análisis científico-positivo "desde abajo"; culmina en la complementación de éste mediante la recepción dialéctica de la especificidad de las formaciones complejas sintetizadas en la génesis que el análisis descompone metódicamente. Pero Tresmontant yerra también parcialmente con esta afirmación: ya que, como fundamentación de la ciencia según su concepto, el materialismo dialéctico es al mismo tiempo resultado inductivo de la ciencia, según su actividad o historicidad. Es la historia misma de la ciencia, la acumulación de sus resultados, la que ha dado nacimiento al materialismo dialéctico. La fundamentación según el concepto es inversa a la fundamentación genética según la historia: la ciencia descansa lógicamente en el materialismo dialéctico, y éste procede históricamente. El materialismo dialéctico es, pues, la filosofía de la ciencia —queremos decir: no la especialidad así denominada hoy en día, sino la filosofía requerida por la ciencia y por su ulterior posibilidad—. […]

Desde el punto de vista de la historia de la razón, Marx y Engels aportan, en la segunda mitad del siglo XIX, la solución a la crisis decisiva de la empresa científica de la libertad. Por causas al mismo tiempo sociológicas —la presión de las necesidades de la sociedad industrial— y formales de la ciencia misma, la ciencia es antes que nada ciencia de la naturaleza hasta la obra de Marx. El naturalismo de la ciencia moderna anterior al marxismo acaba por comprometer gravemente la empresa de la libertad, debido a su ignorancia del condicionamiento histórico-social de esta empresa, debido a

su ignorancia del hombre. La crisis cultural que empezó en el siglo XIX al hacerse patente la desarmonía entre el progreso científico-natural positivo y técnico y el atraso de la consciencia social ilustra de forma suficiente este extremo. La obra de Marx y Engels culmina desde este punto de vista con el descubrimiento de que la liberación de la consciencia no puede ser sólo liberación de la ciencia ni, por tanto, efecto exclusivo de la ciencia, ya que ésta se encuentra fundamentada en la sociedad y enmarcada y cualificada por ella. De aquí la importancia de las ciencias sociales y la transformación de la razón analítica en razón revolucionaria o dialéctica. Como filosofía requerida por la ciencia, el materialismo dialéctico aclara la empresa de la razón al descubrir que esta empresa no puede llevarse adelante, cuando está en el estadio naturalista que alcanza en la sociedad burguesa industrializada y tecnificada, si no es eliminando el obstáculo ignorado hasta entonces —al menos sistemáticamente— por la razón: el obstáculo puesto por los hombres mismos al organizarse en sociedades que determinan su consciencia y en las que la libertad es mera ilusión de supra-naturalidad en lugar de consciencia libre de la naturaleza. Así la razón, la ciencia en sentido pleno, la actividad del espíritu, aprende a ser revolucionaria, transformadora del mundo. Y así la razón recobra la fuerza que tenía en su auroral rebelión contra el mito. Esto es, en definitiva, lo que podría ser llamado el "espiritualismo marxista", el espiritualismo del materialismo, la decisión de considerar seriamente al espíritu, por decirlo así, y darle consciencia de lo que puede llegar a ser si se considera seriamente a sí mismo y vive también según el concepto de la verdad también fuera del laboratorio técnico-positivo.

Una última cuestión —de las muchas aludidas en cualquier acto de pensar dialéctico— hay que tener presente aquí. ¿Cómo puede continuar funcionando la ciencia burguesa, una vez castrado el espíritu de la ciencia por su reducción a la técnica? ¿Cómo puede continuar haciendo ciencia del sol, si el científico burgués está dispuesto a admitir que ese astro fue parado por Josué e incluso, si se tercia, a admitir que quizá sea un Dios?[43]. Dos observaciones pueden encarrilar un poco la comprensión de este fenómeno.

En primer lugar, es sabido que la investigación científica de fundamentos, lo que comienza a llamarse entre nosotros "investigación básica", estaba hace

unos años fuertemente anquilosada en los Estados Unidos. El primer Sputnik provocó dentro del Congreso norteamericano los apasionados discursos que todo el mundo recuerda sobre la superioridad soviética en la investigación científica básica, "desinteresada", no directamente técnica, y estos discursos consiguieron un espectacular aumento de los gastos destinados a la investigación de fundamentos.

En segundo lugar —y esta es la observación principal— la castración de la razón, reducida a ciencia técnico-positiva en la sociedad burguesa, se reproduce a sí misma tenazmente por las necesidades de la estructura económica (esto es, con la reproducción de la vida económica altamente industrializada), con la intensificación de la presión ideológica burguesa sobre los científicos (la técnica ha de continuar funcionando, pero con una filosofía de renuncia a la búsqueda de la verdad), y con la dialecticidad propiamente sobreestructural de las instituciones (universitarias, institutos científicos, organización de la enseñanza, planes de estudio, etc.). Una vez producido, en el plano ideológico, el predominio espiritual del momento técnico sobre el momento filosófico en la ciencia, y una vez desarrollados los dispositivos técnico-administrativos (políticos) fruto de este predominio, esas instancias culturales reaccionan entonces dialécticamente "hacia abajo", reforzando las tendencias estructurales a la reducción de la ciencia a técnica y las culturales a la castración de la razón y al renacimiento del irracionalismo, confesional o no. Así, la técnica burguesa deviene ese monstruo independiente y desatado que los propios críticos occidentales reaccionarios, desde Dawson hasta Marcel o los Papas de las encíclicas "sociales", invocan a menudo en sus apologías del orden "no-funcionalizado", es decir, del orden estamental y servil medieval con sus "sindicatos verticales". El científico burgués absorbido por la "alianza impía" ha pagado y paga cara su deserción, incluso desde el punto de vista de su vida material. Pero sobre todo la paga en su opresión espiritual. Un científico que obedece la conminación de la "alianza impía" a no continuar siendo un científico fuera del laboratorio es capaz de escribir palabras como las siguientes, firmadas por uno de los principales psicólogos universitarios norteamericanos y reproducidas por la *Monthly Review* de septiembre de

1960. Antes de finalizar estas notas con una muestra de la extrema influencia de la "alianza impía" en el científico vale la pena urgir a que se vea también la amenaza que contienen las citadas palabras: una ciencia reducida a pura positividad técnica y abandonada por la razón, como tiende a ser la de la sociedad burguesa contemporánea, está totalmente a disposición del grupo hegemónico imperialista, en cuyas manos se convierte en el último peligro de guerra y de catástrofe. [...]

* Texto publicado en el n.º 2 de *Horitzons* (primer trimestre de 1961, pp. 14-23) y recuperado después en la recopilación: Sacristán, M., *Sobre dialéctica*, *op. cit.*, pp. 57-72. Dada su extensión he tenido que seleccionar solamente las partes que he considerado más relevantes, junto a aquellas que eran necesarias para su correcta contextualización, aunque recomiendo leerlo al completo [N. del e.].

LA TAREA DE ENGELS EN EL ANTI-DÜHRING*

POR QUÉ FUE ESCRITO EL *ANTI-DÜHRING*

El 3 de enero de 1877, *Vorwärts*("Adelante"), el órgano del partido socialdemócrata alemán, empezó a publicar una serie de artículos de Engels bajo el título general "La subversión de la filosofía por el señor Dühring". La serie terminó con el artículo del 13 de mayo del mismo año. Pero ya el 27 de julio aparecía el primer artículo de una nueva serie titulada "La subversión de la economía por el señor Dühring". Una parte de esta serie —el capítulo X de la segunda sección del libro— es obra de Marx. El último de estos artículos apareció en el *Vorwärts* el 30 de diciembre de 1877. Por último, una tercera serie comenzó a publicarse el 5 de mayo de 1878 para concluirse el 7 de julio del mismo año. El título general de esta última serie era "La subversión del socialismo por el señor Dühring". En la edición como libro (tres ediciones en vida de Engels: 1878, 1886, 1894), las tres series de artículos aparecen como tres secciones. El título del libro —*La subversión de la ciencia por el señor Dühring*—, igual que los de las series de artículos, parodian el de un libro de Dühring sobre el economista Carey.

Eugen Dühring era un *Privatdozent* de la Universidad de Berlín, que en 1868 había publicado una reseña del primer volumen de *El capital* de Marx. Dühring hizo poco después una profesión de socialismo y empezó a ejercer cierta influencia en el partido socialdemócrata alemán. La influencia de Dühring pareció muy negativa a Liebknecht, a Marx y a Engels. El primero, desde Alemania, urgió de Engels una toma de posición respecto de Dühring. Engels consultó con Marx, y éste contestó que la toma de posición no podía tener lugar sino "criticando sin ningún miramiento a Dühring" (carta a Engels

del 25-V-1876). En la misma carta, por otra parte, Marx recuerda que los escritos de Dühring carecen en sí mismos de importancia, hasta el punto de que una crítica de ellos sería "un trabajo demasiado subalterno". Marx ve el peligro, poco importante, de Dühring en la satisfacción que suscita entre los "artesanos", como dice Marx —es decir, entre los triviales escritores socialistas sin preparación científica—, la lisonjera acogida que les dispensa Dühring y que ellos tienen por fuerza que comparar con la severidad con que Marx ha tratado siempre a los semicultos sin espíritu científico.

Efectivamente era Dühring muy poca cosa. Ni hoy ni en tiempos de la segunda edición del libro de Engels queda ya nada de la obra del retórico pedagogo berlinés que parece haber tenido el destino de darse siempre de cabezadas con grandes figuras científicas, como Marx y el físico Helmholtz. Por la nulidad científica de Dühring se asombró al principio el mismo Engels del éxito de su libro contra aquél. Pero pronto comprendió la causa del éxito del *Anti-Dühring:* este libro era la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo iniciada por Marx. No se debe, sin duda, perder de vista que una exposición temáticamente tan amplia como el *Anti-Dühring* no puede ser, dado que apenas rebasa las 300 páginas en octavo, sino un manual de divulgación. Pero a pesar de eso —o quizá precisamente por eso— su importancia fue grande para todo el movimiento obrero.

El *Anti-Dühring* ha sido, pues, escrito con una inmediata motivación política y polémica contra un oscuro confusionario hoy olvidado. Pero en el curso de su trabajo Engels se ha visto llevado a polemizar también con la corriente ideológica, quizá siempre presente en el socialismo, que Dühring representó brevemente en su tiempo. Desde el punto de vista de la historia del socialismo, Dühring representa, en efecto, pese a su petulante desprecio de los socialistas utópicos, una vuelta a la fundamentación utópica e idealista del movimiento obrero. Pues toda la teoría socialista se basa, según Dühring, en categorías morales abstractas, como la Justicia, la Igualdad, la recusación de la "propiedad violenta", etc. Mientras polemiza con Dühring, Engels va exponiendo, por necesidad de la argumentación, los fundamentos de lo que suele llamarse "socialismo científico", esto es, de un socialismo que ve su fundamento en la realidad histórica, en la vida real humana, y no en la mera

voluntad moralmente cualificada.

No se trata, naturalmente, de que el marxismo carezca de motivaciones morales. Marx ha dicho, criticando a Feuerbach, que la palabra *comunista* no tiene contenido meramente teórico, porque significa militante de un determinado partido, en lo que va implícito un reconocimiento de componentes morales en cualquiera que tenga derecho a llamarse *comunista* en el sentido de Marx, pues el militar en un partido es resultado de una decisión, cosa de la moral. Pero el marxismo se caracteriza en ese punto por la afirmación de que el contenido de los postulados morales debe buscarse en la realidad. Un ejemplo muy claro de la dialéctica de moral y realidad en el pensamiento marxista se encuentra precisamente en el *Anti-Dühring*, en el capítulo X de la primera sección, cuando Engels define el contenido del concepto moral de igualdad para el movimiento obrero y para el socialismo científico. Igualdad no es para el marxismo un postulado abstracto independiente de la realidad, sino la postulación de algo con positiva viabilidad histórica y con un contenido determinado por ella, a saber, la supresión de las clases sociales: "[…] El real contenido de la exigencia proletaria de igualdad es la exigencia de la *supresión de las clases*. Toda exigencia de igualdad que vaya más allá de eso cae necesariamente en el absurdo". Las ideas morales son, como toda la cultura (sobreestructura), función de la base económico-social, de la vida real de los hombres. Están, aunque muy complicada y mediatamente, determinadas por esa base y así son o bien racionalizaciones de la misma, o bien pesimistas justificaciones de ella, o bien protesta contra ella. En este último caso —que es el del movimiento obrero—, las ideas morales sólo tienen verdaderamente sentido si contienen una crítica racionalmente justificada de la realidad con que se enfrentan, si su contenido significa futura realidad previsible, y si se insertan en el marco de una concepción del mundo que, sobre una base científica, sea capaz de explicar primero y organizar después la realización de aquellos contenidos.

La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*, por debajo de la crítica de Dühring mismo, consiste en aclarar ese punto: cómo el fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista, sino el conocimiento de la realidad.

"Para hacer del socialismo una ciencia", se lee en el capítulo I de la Introducción, "habría que empezar por ponerlo sobre un suelo real". Esto obliga a Engels a intentar —con los riesgos de inmadurez que conlleva el compendiar algo naciente— una exposición de la concepción del mundo llamada a fundar el socialismo científico. Con esta motivación está también escrito el *Anti-Dühring*, aunque acaso Engels no se haya dado plena cuenta de ello en el primer momento, absorbido por el "trabajo subalterno" de terminar con la influencia de Dühring en el partido socialdemócrata alemán.

QUÉ ES UNA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Una concepción del mundo no es un saber, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito. Ésta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acríticas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, "inconscientes" en el sujeto que obra o reacciona.

Pero frecuentemente esos principios o creencias inspiradores de la conducta cotidiana, aunque el sujeto no se los formule siempre, están explícitos en la cultura de la sociedad en que vive. Esa cultura contiene por lo común un conjunto de afirmaciones acerca de la naturaleza del mundo físico y de la vida, así como un código de estimaciones de la conducta. La parte contemplativa o teórica de la concepción del mundo está íntimamente relacionada con la parte práctica, con el código o sistema de juicios de valor, a través de cuestiones como la del sentido de la vida humana y de la muerte, la existencia o inexistencia de un principio ideal o espiritual que sea causa del mundo, etc. Por ejemplo, de la afirmación teórica de que el hombre es una naturaleza herida, como profesa la teología católica, se pasa de un modo bastante natural a la norma que postula el sometimiento a la autoridad. Esa

norma práctica es, en efecto, coherente con la creencia teórica en cuestión.

La existencia de una formulación explícita de la concepción del mundo en la cultura de una sociedad no permite, sin embargo, averiguar con toda sencillez, a partir de esas creencias oficialmente afirmadas, cuál es la concepción del mundo realmente activa en esa sociedad, pues el carácter de sobreestructura que tiene la concepción del mundo no consiste en ser un mecánico reflejo, ingenuo y directo, de la realidad social y natural vivida. El reflejo tiene siempre mucho de ideología, y detrás del principio de la caridad, por ejemplo, puede haber, en la sociedad que lo invoca apologéticamente, una creencia bastante más cínica, del mismo modo que detrás de los Derechos del Hombre ha habido históricamente otras creencias efectivas, mucho menos universales moralmente. Mas para aclararse el papel de la concepción del mundo respecto del conocimiento científico-positivo (que es el principal problema planteado por el *Anti-Dühring*) puede pasarse por alto ese punto, aunque en sí mismo es imprescindible para una plena comprensión de las formaciones culturales. Para el estudio de las relaciones entre concepción del mundo y ciencia positiva basta, sin embargo, con atender a los aspectos formales de ambas.

Las concepciones del mundo suelen presentar, en las culturas de tradición grecorromana, unas puntas, por así decirlo, muy concentradas y conscientes, en forma de credo religioso-moral o de sistema filosófico. Especialmente esta segunda forma fue muy característica hasta el siglo XIX. Nacida, en realidad, en pugna con el credo religioso, en vísperas del período clásico de la cultura griega, la filosofía sistemática, la filosofía como sistema, se vio arrebatar un campo temático tras otro por las ciencias positivas, y acabó por intentar salvar su sustantividad en un repertorio de supuestas verdades superiores a las de toda ciencia. En los casos más ambiciosos —los de Platón o Hegel, por ejemplo—, la filosofía sistemática presenta más o menos abiertamente la pretensión de dar de sí por razonamiento el contenido de las ciencias positivas. En este caso, pues, como en el de los credos religiosos positivos, la concepción del mundo quiere ser un saber, conocimiento real del mundo, con la misma positividad que el de la ciencia.

Esta pretensión puede considerarse definitivamente fracasada hacia

mediados del siglo XIX, precisamente con la disgregación del más ambicioso sistema filosófico de la historia, el de Hegel. El sistema de Hegel, que pretende desarrollar sistemáticamente y mediante afirmaciones materiales la verdad del mundo, fue, según la expresión de Engels en el *Anti-Dühring*, "un aborto colosal, pero también el último en su género".

Las causas por las cuales la pretensión de la filosofía sistemática acaba por caducar son varias. En el orden formal, o de teoría del conocimiento, la causa principal es la definitiva y consciente constitución del conocimiento científico positivo durante la Edad Moderna. Este es un conocimiento que se caracteriza formalmente por su intersubjetividad, y prácticamente por su capacidad de posibilitar previsiones exactas, aunque sea —cada vez más— a costa de construir y manejar conceptos sumamente artificiales, verdaderas máquinas mentales que no dicen nada a la imaginación, a diferencia de los jugosos e intuitivos conceptos de la tradición filosófica. Que un conocimiento es intersubjetivo quiere decir que todas las personas adecuadamente preparadas entienden su formulación del mismo modo, en el sentido de que quedan igualmente informadas acerca de las operaciones que permitirían verificar o falsar dicha formulación. Las tesis de la vieja filosofía sistemática, de los dogmas religiosos y de las concepciones del mundo carecen de estos rasgos. Y como esos rasgos dan al hombre una seguridad y un rendimiento considerables, el conocimiento que los posee —el científico-positivo— va destronando, como conocimiento de las cosas del mundo, al pensamiento, mucho más vago y mucho menos operativo, de la filosofía sistemática tradicional.

El que las concepciones del mundo carezcan de aquellos dos rasgos característicos del conocimiento positivo no es cosa accidental y eliminable, sino necesaria: se debe a que la concepción del mundo contiene sencillamente afirmaciones sobre cuestiones no resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo, que son la verificación o falsación empíricas y la argumentación analítica (deductiva o inductivo-probabilitaria). Por ejemplo, una auténtica concepción del mundo debe contener -explícitos o explicitables- enunciados acerca de la existencia o inexistencia de un Dios, de la finitud o infinitud del universo, del sentido o falta de sentido de estas

cuestiones, etc. y esos enunciados no serán nunca susceptibles de prueba empírica, ni de demostración o refutación en el mismo sentido que en las ciencias. Esto no quiere decir que el conocimiento positivo —y, sobre todo, las necesidades metodológicas de éste— no abonen una determinada concepción del mundo más que otra; pero abonar, o hacer plausible, no es lo mismo que probar en sentido positivo[44].

Estos rasgos de la situación permiten plantear concretamente la cuestión de las relaciones entre concepción del mundo y conocimiento científico-positivo. Una concepción del mundo que tome a la ciencia como único cuerpo de conocimiento real se encuentra visiblemente —por usar un simplificador símil espacial— por delante y por detrás de la investigación positiva. Por detrás, porque intentará construirse de acuerdo con la marcha y los resultados de la investigación positiva. Y por delante porque, como visión general de la realidad, la concepción del mundo inspira o motiva la investigación positiva misma. Por ejemplo: si la concepción del mundo del científico moderno fuera realmente dualista en la cuestión alma-cuerpo, la ciencia no habría emprendido nunca el tipo de investigación que es la psicología, y el psicólogo no se habría interesado por la fisiología del sistema nervioso central desde el punto de vista psicológico. Esto vale independientemente de que la ideología dominante en la sociedad haga profesar al científico, cuando no está investigando, una concepción dualista del mundo.

En realidad, el carácter de inspiradora de la investigación que tiene la concepción del mundo no está bien descrito por el símil espacial recién usado, pues esa inspiración se produce constantemente, todo a lo largo de la investigación, en combinación con las necesidades internas, dialéctico-formales, de ésta. Importante es darse cuenta de que cuando, según el programa positivista, la ciencia se mece en la ilusión de no tener nada que ver con ninguna concepción del mundo, el científico corre el riesgo de someterse inconscientemente a la concepción del mundo vigente en su sociedad, tanto más peligrosa cuanto que no reconocida como tal. Y no menos importante es mantener, a pesar de esa intrincación, la distinción entre conocimiento positivo y concepción del mundo.

LA CONCEPCIÓN MARXISTA DEL MUNDO

La "concepción materialista y dialéctica del mundo" otras veces llamada por Engels, más libremente, "concepción comunista del mundo", está movida, como todo en el marxismo, por la aspiración a terminar con la obnubilación de la consciencia, con la presencia en la conducta humana de factores no reconocidos o idealizados. De esto se desprende que es una concepción del mundo explícita. O que se plantea como tarea el llegar a ser explícita en todos sus extremos: pues creer que la consciencia pueda ser dueña de sí misma por mero esfuerzo teórico es un actitud idealista ajena al marxismo. La liberación de la consciencia presupone la liberación de la práctica, de las manos. Y de esto puede inferirse un segundo rasgo de la concepción marxista del mundo, rasgo importante aunque desgraciadamente poco respetado, a causa del predominio de tendencias simplificadoras y trivializadoras; ese segundo rasgo consiste en que la concepción marxista del mundo no puede considerar sus elementos explícitos como un sistema de saber superior al positivo. El nuevo materialismo, escribe Engels en el *Anti-Dühring*, "no es una filosofía, sino una simple concepción del mundo, que tiene que sostenerse y actuarse no en una sustantiva ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. En él queda 'superada' la filosofía, es decir, 'tanto superada cuando preservada'; superada en cuanto a su forma, preservada en cuanto a su contenido real".

Esta concisa y expresiva formulación de Engels supone la concepción de lo filosófico no como un sistema superior a la ciencia, sino como un nivel del pensamiento científico: el de la inspiración del propio investigar y de la reflexión sobre su marcha y sus resultados, según la descripción hecha bajo el epígrafe anterior. Pero es conveniente notar —y a ello se dedicará algún lugar más adelante— que la fórmula de Engels es todavía muy general; según como se concrete esa fórmula en la realización precisa de la concepción del mundo, puede presentarse el riesgo de una confusión de los niveles positivo y filosófico.

Por el momento interesa más profundizar algo en el acierto de la fórmula general. Ella contiene, por de pronto, la recusación de toda la filosofía

sistemática: no hay conocimiento "aparte", por encima del positivo. Recordando una célebre frase de Kant, tampoco para el marxismo hay filosofía, sino filosofar. En segundo lugar, puesto que su punto de partida y de llegada es la "ciencia real", esa concepción del mundo no puede querer más que explicitar la motivación de la ciencia misma. Esta motivación es lo que, con terminología filosófica clásica, puede llamarse "inmanentismo": el principio —frecuentemente implícito, más visible en la conducta que en las palabras del científico— de que la explicación de los fenómenos debe buscarse en otros fenómenos, en el mundo y no en instancias ajenas o superiores al mundo. Este principio está en la base del hacer científico, el cual perdería todo sentido, quedaría reducido al absurdo, si en un momento dado tuviera que admitir la acción de causas no-naturales, necesariamente destructoras de la red de relaciones ("leyes") intramundanas que la ciencia se esfuerza por ir descubriendo y construyendo para entender la realidad.

En este postulado de inmanentismo, definidor de la posibilidad del conocimiento científico, se basa la concepción marxista del mundo. El primer principio de la concepción marxista del mundo —el materialismo— es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado inmanentista: el mundo debe explicarse por sí mismo. El materialismo es lo primero en el marxismo incluso históricamente, es decir, en la historia de su composición paulatina en el pensamiento de Marx y —en mucho menor medida— de Engels.

Pero el materialismo no es sino uno de los dos principios fundamentales de lo que Engels llama "concepción comunista del mundo". El otro es el principio de la dialéctica. Este se inspira no tanto en el hacer científico-positivo cuanto en las limitaciones del mismo. Un estudio, por breve que sea, del lugar de la dialéctica en el pensamiento marxista exige (si ese lugar quiere verse sin pagar un excesivo tributo, hoy innecesario, al origen histórico hegeliano del concepto marxista de dialéctica) un corto rodeo por el terreno del método de la ciencia positiva.

La ciencia positiva realiza el principio del materialismo a través de una metodología analítico-reductiva. Su eliminación de factores irracionales en la explicación del mundo procede a través de una reducción analítica de las

formaciones complejas y cualitativamente determinadas a factores menos complejos (en algún sentido a precisar en cada caso) y más homogéneas cualitativamente, con tendencia a una reducción tan extrema que el aspecto cualitativo pierda toda relevancia. Este modo de proceder, tan visible, por ejemplo, en físico-química, caracteriza todo el trabajo científico a través de fases muy diversas, desde la mecánica antigua hasta la moderna búsqueda de "partículas elementales". Más en general, el análisis reductivo practicado por la ciencia tiende incluso a obviar conceptos con contenido cualitativo, para limitarse en lo esencial al manejo de relaciones cuantitativas o al menos, materialmente vacías, formales. Esto se aprecia ya claramente en los comienzos de la ciencia positiva moderna. Así, por ejemplo, lo que hoy llamamos "presión atmosférica" fue manejado durante algún tiempo por la naciente ciencia moderna con el viejo nombre de "horror de la naturaleza al vacío", sin que el uso de esta noción tuviera grandes inconvenientes, pues lo que de verdad interesaba al análisis reductivo del fenómeno (desde Galileo hasta su discípulo Torricelli) era la consecución de un número que midiera la fuerza en cuestión, cualquiera que fuera la naturaleza de ésta.

El análisis reductivo practicado por la ciencia tiene regularmente éxito. Es un éxito descomponible en dos aspectos: por una parte, la reducción de fenómenos complejos a nociones más elementales, más homogéneas y, en el caso ideal, desprovistas de connotaciones cualitativas, permite penetrar muy material y eficazmente en la realidad, porque posibilita el planteamiento de preguntas muy exactas (cuantificadas y sobre fenómenos "elementales") a la naturaleza, así como previsiones precisas que, caso de cumplirse, confirman en mayor o menor medida las hipótesis en que se basan y, caso de no cumplirse, las falsan definitivamente. Por otra parte, el análisis reductivo posibilita a la larga la formación de conceptos más adecuados, aunque no sea más que por la destrucción de viejos conceptos inadecuados. Así, aunque todavía no en Galileo, en Torricelli y Pascal aparece ya el concepto de presión atmosférica, una vez que Galileo ha relativizado y minimizado el contenido cualitativo del concepto tradicional de horror de la naturaleza al vacío.

Pero, precisamente porque se basan en un análisis reductivo que prescinde

—por abstracción— de la peculiaridad cualitativa de los fenómenos complejos analizados y reducidos, los conceptos de la ciencia en sentido estricto —que es la ciencia positiva moderna— son invariablemente conceptos generales cuyo lugar está en enunciados no menos generales, "leyes", como suele decirse, que informan acerca de clases enteras de objetos. Con ese conocimiento se pierde una parte de lo concreto: precisamente la parte decisiva para la individualización de los objetos. Esto es así no por alguna limitación accidental, sino por el presupuesto definidor de la metodología analítico-reductiva, que no responde más que al principio materialista de explicación de toda formación compleja, cualitativamente distinta, por unos mismos factores naturales más o menos homogéneos.

Los "todos" concretos y complejos no aparecen en el universo del discurso de la ciencia positiva, aunque ésta suministra todos los elementos de confianza para una comprensión racional de los mismos. Lo que no suministra es su totalidad, su consistencia concreta. Pues bien: el campo o ámbito de relevancia del pensamiento dialéctico es precisamente el de las totalidades concretas. Hegel ha expresado en su lenguaje poético esta motivación al decir que la verdad es el todo.

La concepción del mundo tiene por fuerza que dar de sí una determinada comprensión de las totalidades concretas. Pues la práctica humana no se enfrenta sólo con la necesidad de penetrar analítico-reductivamente en la realidad, sino también con la de tratar y entender las concreciones reales, aquello que la ciencia positiva no puede recoger.

Según esto, la tarea de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo, sin concebir las cualidades que pierde el análisis reductivo como entidades que haya que añadir a los datos, sino como resultado nuevo de la estructuración de éstos en la formación individual o concreta, en los "todos naturales". "El alma del marxismo", según expresión de Lenin, "es el análisis concreto de la situación concreta". Pero la palabra "análisis" no tiene el mismo sentido que en la ciencia positiva. El análisis marxista se propone entender la individual situación concreta (en esto es pensamiento dialéctico) sin postular más componentes de la misma que los resultantes de la

abstracción y el análisis reductivo- científico (y en esto es el marxismo un materialismo).

Con esto parece quedar claro cuál es el nivel o el universo del discurso en el cual tiene realmente sentido hablar del pensamiento o análisis dialéctico: es al nivel de la comprensión de las concreciones o totalidades, no el del análisis reductivo de la ciencia positiva. Concreciones o totalidades son, en este sentido dialéctico, ante todo los individuos vivientes y las particulares formaciones históricas, las "situaciones concretas" de que habla Lenin, es decir, los presentes históricos localmente delimitados, etc. Y también, en un sentido más vacío, el universo como totalidad, que no puede pensarse, como es obvio, en términos de análisis científico-positivo, sino dialécticamente, sobre la base de los resultados de dicho análisis.

LA PRESENTACIÓN DE LA DIALÉCTICA MARXISTA EN EL *ANTI-DÜHRING*

No faltan en el *Anti-Dühring* pasos que precisan, con mayor o menor detalle, el ámbito de relevancia de la dialéctica, el nivel al cual tiene sentido pasar del desmenuzamiento abstracto, analítico y reductivo de la realidad por la ciencia positiva al lenguaje sintético, recomponedor, propio de la concepción dialéctica y materialista del mundo. Engels explica, por ejemplo, que con el lenguaje general de la dialéctica no se puede penetrar analíticamente en ningún "proceso determinado de desarrollo" (cap. XIII de la primera sección), y también que la dialéctica no es "un instrumento de mera prueba", como el razonamiento en la teoría científica positiva, sino que debe entenderse como inspiradora de la investigación. Varios de sus ejemplos apuntan claramente a la comprensión de estructuras concretas, no a la formulación de leyes positivas generales. En este punto es muy iluminador su uso de los términos hegelianos "contradicción" (*Widerspruch*) y "contraposición" (*Gegensatz*). Engels no los usa como sinónimos —a diferencia de lo que suele ocurrir en muchas exposiciones didácticas del marxismo—. En general, Engels habla de "contradicción" cuando lo considerado es alguna estructura real, por ejemplo, la estructura constituida

por la red de relaciones que es el modo capitalista de producción. Una estructura real, la estructura de alguna formación existente, no es, en efecto, como una estructura matemática o formal, algo libre de incoherencias por construcción. Pues la estructura de una formación real es estructura de algo histórico, con elementos de diverso origen, y cuya coherencia no está garantizada. Contraposición es, en cambio, una relación entre elementos de una estructura real. De aquí que lo empíricamente observable, como choque e interacción, sean contraposiciones: las contraposiciones explicitan contradicciones estructurales. Esa explicitación puede requerir su tiempo de desarrollo histórico: "La gran industria ha explicitado las contradicciones que dormitaban en el seno del modo capitalista de producción, hasta hacer de ellas contraposiciones tan chirriantes que el próximo colapso de este modo de producción está, por así decirlo, al alcance de la mano" (cap. I de la tercera sección). Pero exija o no tiempo su explicitación, siempre se trata de lo mismo: contraposiciones encarnan contradicciones; elementos reales de una situación concreta se contraponen porque ocupan lugares contradictorios en una estructura real. Por ejemplo, "la contradicción entre producción social y apropiación capitalista sale a la luz como contraposición entre proletariado y burguesía" (cap. II de la tercera sección).

Sin embargo, aún más frecuentes son en el *Anti-Dühring* los ejemplos de una aplicación impropia de la dialéctica, fuera de su ámbito de relevancia. Engels escribe en la introducción que "toda teoría [tiene] […] que enlazar por de pronto con el material intelectual que encuentra, por mucho que sus raíces estén en otro lugar". Engels y Marx han tenido que enlazar con el repertorio de conceptos de Hegel, por más que las raíces de su nueva teoría estén en muy otro lugar, a saber, en la realidad económico-social y en el movimiento obrero. Y ese obligado enlace con Hegel, a causa de la profunda ambigüedad de este gran pensador, redunda frecuentemente en una injustificada invasión del terreno de la ciencia positiva, en una estéril aplicación, puramente verbal, de la dialéctica al nivel del análisis abstracto y reductivo. El conocido y desgraciado ejemplo del grano de cebada —que en su siembra, germinación y crecimiento debería entenderse según la fórmula sacramental hegeliana de "negación de la negación"— es característico en

este sentido. Precisamente el conocimiento científico empieza a contar en la vida humana cuando se libera de tan aproximadas e imprecisas descripciones, meras paráfrasis verbales de la experiencia en bruto (como el "acto" y la "potencia" aristotélico-escolásticos), para penetrar analítico-reductivamente en el grano de cebada que germina.

Esta inadecuada aplicación de la dialéctica a niveles y para tareas propios del análisis reductivo de la ciencia tiene a veces consecuencias contradictorias con los principios básicos del marxismo. El ejemplo más concluyente de este extremo es tal vez la interpretación del cálculo infinitesimal por Engels. Como es sabido, el cálculo infinitesimal ha nacido intuitivamente, como mera operación práctica de cómputo, a través de una larga evolución que empieza con los "métodos de exhaustión" de los antiguos y tiene un jalón importante en el siglo XVII, con Leibniz y Newton. En ese estadio leibniziano-newtoniano, el cálculo infinitesimal está aún sin teoría, es decir, no existe claridad acerca de su fundamentación o justificación lógica. Funciona con nociones absurdas, como la de "infinitésimo" ("cantidad infinitamente pequeña"), vagas e imprecisas como la newtoniana "fluxión". Engels, por influencia de Hegel, se complace en tomar ese irresuelto estado de la ciencia como una "prueba" de la realidad de la contradicción en la matemática. Hoy día las viejas antinomias del cálculo infinitesimal están superadas en la matemática, y aquellas "contradicciones" resultan ser mera consecuencia de la mezcla indebida de dos niveles de pensamiento: el del cálculo mismo, que es *un artefacto intelectual*, y el de su aplicación a la realidad natural, señaladamente al cómputo de superficies. Integrar no es "sumar infinitésimos" para hallar un total, sino pasar de una ecuación a otra ecuación mediante operaciones hoy lógicamente aclaradas. Después puede aplicarse esa técnica de paso de una ecuación a otra para calcular superficies, por ejemplo, o distancias, etc. Y las variables del cálculo son simples signos que reservan, en una fórmula, un lugar para valores de una determinada clase y no, como las ve Engels hegelianamente, "contradictorias" cantidades que pueden hacerse "infinitamente pequeñas" y luego "agrandarse", lo cual es una noción no dialécticamente contradictoria, sino llanamente absurda. Lo que puede variar es el objeto real medido por las

cantidades que pueden ocupar en las fórmulas el lugar de una variable, pero no las cantidades mismas que expresan el resultado de cada medición. Estas no cambian, sino que, simplemente, son otras en cada caso. Cuando una persona engorda de 50 a 60 kilos, lo que cambia no es el número 50, sino la persona. El número 50, *construcción conceptual* de la ciencia, es siempre el mismo.

En todas sus observaciones sobre el cálculo infinitesimal (cap. XIII de la primera sección), y en general sobre la matemática, Engels deja de ver algo que es esencial desde el punto de vista marxista: la importancia de la práctica en todo aspecto de la vida humana, también, por tanto, en la estructura y la función internas del hacer científico. Por eso concibe estáticamente las construcciones de la ciencia, como calcos de la naturaleza, en vez de como respuestas del hombre a los problemas que la naturaleza plantea[45]. Un cálculo o algoritmo e incluso, en gran parte, una teoría científica positiva, son construcciones, como pueden serlo las máquinas; son fruto de una práctica determinada, la práctica de la ciencia, del conocimiento positivo. Esta práctica se integra dialécticamente con todas las demás en la *totalidad concreta* de la vida humana en una determinada sociedad. El tratamiento dialéctico de esa práctica consiste en verla como elemento de dicha totalidad concreta, y no en sustituir su propio funcionamiento interno. Del mismo modo que sería absurdo buscar en cada pieza de una máquina un reflejo directo, no mediado, de la realidad, así también es impropio buscar en cada pieza del conocimiento la plena dialecticidad de la vida humana y de la naturaleza. Esto es lo que hace frecuentemente Engels —siempre que intenta penetrar dialécticamente en las operaciones analíticas de la ciencia— y el lector marxista no debe esconderse este hecho porque él significa un olvido del principio de la práctica, que es el principio del trabajo, al nivel del trabajo intelectual. Y ese olvido basta para admitir que esos desarrollos de Engels son marxismo aún no realizado, aún no del todo consciente de sí mismo.

La consecuencia más grave de la relativa ausencia del principio de la práctica en el *Anti-Dühring* —y de la resultante y hegeliana confusión de los niveles analítico (científico-positivo) y sintético (dialéctico)— es la solución

idealista que Engels formula para el problema de la escisión entre concepción del mundo, o filosofar, y ciencia: "Aprendiendo a apropiarse los resultados del trimilenario desarrollo de la filosofía, [la investigación empírica de la naturaleza] conseguirá liberarse, por un lado, de toda independiente filosofía de la naturaleza, situada fuera y por encima de ella, y por otro lado, de su propio limitado método de pensamiento, recibido del empirismo inglés" (prólogo a la 2ª ed.). Es un principio básico del marxismo que ninguna escisión de la cultura —como la que existe entre el análisis reductivo científico y la síntesis filosófica— se supera por vía ideal —aprendiendo, por ejemplo, a apropiarse una tradición trimilenaria—, sino mediante la superación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división natural del trabajo que funde la escisión de que se trate. Por el procedimiento idealista de anticiparse con las ideas a la real superación de las escisiones de la vida humana, no puede conseguirse más que soluciones utópicas y, en cierto sentido formal, "reaccionarias", regresivas. Ejemplos de ambas cosas pueden ser los resultados de Engels en estos puntos críticos del *Anti-Dühring*: al afirmar que las dificultades lógicas del cálculo infinitesimal leibniziano-newtoniano eran esenciales y no se resolverían nunca en la teoría matemática, Engels ha asumido una actitud epistemológicamente regresiva, y superada luego por el esfuerzo de los matemáticos; y con su versión de la fusión de análisis científico y síntesis dialéctica, Engels ha reproducido la utopía de Goethe, Hegel o Leopold von Henning sobre la integración de "experimento" y "facultad de juzgar", "ciencia" y "poesía"[46].

Por último, cuando la inadecuación del tratamiento dialéctico directo de los abstractos temas analíticos de la ciencia le pone ante la evidencia de que no consigue decir absolutamente nada con valor cognoscitivo nuevo respecto del análisis positivo, Engels se refugia en una definición de la dialéctica que es poco relevante y muy vacía, porque deja de recoger lo esencial del pensamiento dialéctico: la recuperación de las concreciones reales que el análisis reductivo de la ciencia renuncia, por sus mismos presupuestos, a recoger (esta recuperación de las totalidades reales es, por lo demás, el asunto serio que hay debajo de la paradoja hegeliana del "universal concreto"). Esa definición, perpetuada por los manuales, alude sólo a uno de

los campos de relevancia de la dialéctica —el universo— y aun sin sugerir que la consideración dialéctica del mismo es la que lo toma como totalidad que hay que entender sólo por principios inmanentes, como totalidad que es, ciertamente, el más vacío de todos los concretos dialécticos. La definición se encuentra en el cap. XIII de la primera sección, y dice así: "La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento". En la sorprendente expresión "no es más que" parece reflejarse cierta perplejidad de Engels (si se tiene en cuenta su contexto en aquel capítulo), pues Engels ha tenido por fuerza que saber, aunque no lo haya realizado con claridad, que la dialéctica marxista es mucho más que eso, a saber, con las palabras de Lenin ya recordadas, "análisis concreto de la situación concreta", intento de compresión de las realidades concretas con que trata el hombre, las cuales no son las ecuaciones diferenciales de la mecánica clásica, ni la ecuación de Dirac, sino otros hombres, otros todos concretos y estructurados compuestos por hombres, estados concretos de la naturaleza, la resistencia y el apoyo concreto de ésta —la vida—.

LA CUESTIÓN DEL 'ENGELSISMO'

La visible inmadurez de la exposición de la dialéctica marxista en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza*, el hecho de que Hegel no sea sólo inspirador del pensamiento dialéctico de Engels, sino, a veces, idealista dominador del mismo, y la circunstancia de que, como consecuencia de ello, Engels asuma algunas actitudes metodológicamente regresivas y paralizadoras de la ciencia (el ejemplo visto del cálculo infinitesimal no es el único), son la base de un difuso estado de ánimo contrario a la obra de Engels. Ese estado de ánimo se encuentra sobre todo entre existencialistas y neopositivistas interesados por el marxismo, y también entre marxistas interesados por el existencialismo o el neopositivismo.

Es verdad que puede hacerse remontar a Engels uno de los peores rasgos de la tradición marxista, el que consiste según una eufemística expresión de Roger Garaudy, en "anticiparse" a los resultados de la ciencia[47]. Pero eso es

verdad sólo parcialmente. Engels, que repetidamente manifiesta en el *Anti-Dühring* la principal virtud del intelectual, la modestia, no puede considerarse responsable de que cierta inveterada beatería insista en considerar su modesto manual divulgador como "una enciclopedia del marxismo"[48]. La causa principal de ese efecto paralizador del pensamiento científico positivo[49] no es la limitación hegeliana de Engels, sino determinadas circunstancias difícilmente evitables, e inevitables en el pasado, de la relación del movimiento obrero con sus clásicos.

Por regla general, un clásico —por ejemplo, Euclides— no es, para los hombres que cultivan su misma ciencia, más que una fuente de inspiración que define, con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento. Pero los clásicos del movimiento obrero han definido, además de unas motivaciones intelectuales básicas, los fundamentos de la práctica de aquel movimiento, sus objetivos generales. Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial. Esto tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos. Dada esta relación necesaria, es bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica, se imponga frecuentemente en la lectura de estos clásicos, consagrando injustamente cualquier estado histórico de su teoría con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen. Si a esto se suma que la lucha contra el marxismo —desde afuera y desde dentro del movimiento obrero, por lo que suele llamarse "revisionismo"— mezcla a su vez, por razones muy fáciles de entender, la crítica de desarrollos teóricos más o menos caducados con la traición a los objetivos del movimiento obrero, se comprende sin más por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil. Y la partida fácil se convirtió en partida ganada por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación —siempre simplificadora— con el estrecho aparato montado por Zhdánov y Stalin para la organización de la cultura marxista. Es probablemente justo admitir que acaso esa simplificación del marxismo fuera difícilmente evitable durante el impresionante proceso de

alfabetización y de penetración de la técnica científica en la arcaica sociedad rusa de hace cincuenta años. Pero hoy, a un nivel mucho más crecido de las fuerzas productivas tanto en los países socialistas cuanto en los capitalistas, la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo.

Ahora bien: el camino marxista que lleva a ese objetivo no pasa por la recusación de Engels. La tesis —antigua, pero hoy revitalizada sobre todo por el existencialismo francés— de que hay que liberar al marxismo de un "engelsismo" naturalista e ingenuo adjetivamente sobreañadido a la "sabiduría" social o humanista de Marx, empieza por ser históricamente falsa. La inmadurez del pensamiento dialéctico de Engels, al menos en lo que hace referencia a la relación entre concepción comunista del mundo y ciencia positiva de la naturaleza, se encuentra sin duda también en Marx. Cierto que en menor medida en la obra de Marx. Pero eso se debe principalmente a la "división del trabajo" que gobernaba la actuación de los dos fundadores del marxismo, según indica el propio Engels en el *Anti-Dühring*. Por esa división del trabajo, Marx no se ha visto en la necesidad de dar versiones generales, compendiadas y divulgadoras, de su pensamiento (la única vez que lo ha hecho, en *La ideología alemana*, ha entregado, es cierto, el manuscrito a la "roedora crítica de las ratas"), y así ha podido concentrarse en la elaboración del material fáctico (*El capital*) y en el "análisis concreto de la situación concreta" (sus artículos y estudios históricos). Es verdad que hay que buscar la esencia del marxismo más en ese inmenso esfuerzo de Marx por entender lo concreto que en las prematuras exposiciones generales de Engels. Pero si Marx hubiera tenido que escribir éstas, habría caído seguramente en los mismos inevitables sometimientos a Hegel, por la necesidad de aferrarse al "material intelectual" disponible para expresar una primera toma de consciencia de las propias motivaciones intelectuales. En todo caso, Marx ha supervisado el trabajo de Engels en el *Anti-Dühring*. De ello da testimonio Engels en el prólogo a la segunda edición del libro:

> Como el punto de vista aquí desarrollado ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, y en su mínima parte por mí, era obvio entre nosotros que esta exposición mía no podía realizarse sin ponerse en su conocimiento. Le leí el

> manuscrito entero antes de llevarlo a la imprenta, y el décimo capítulo de la sección sobre economía ("De la *Historia crítica*") ha sido escrito por Marx […]. Siempre fue costumbre nuestra ayudarnos recíprocamente en cuestiones científicas especiales.

Es incluso muy probable que la desorientada concepción del cálculo infinitesimal que expone Engels en el *Anti-Dühring* proceda de Marx. De Marx se conservan más de 1.000 folios con cálculos y reflexiones matemáticas que el Instituto soviético no ha editado hasta ahora (probablemente con muy buen acuerdo).

Así, pues, la tesis de un "engelsismo", naturalista e ingenuo siempre, e idealista a veces, con el que Marx no tendría nada que ver, es por de pronto poco argüible históricamente. Pero, además, no es nada marxista. Pues el marxismo es una concepción del mundo explícita, y tiene por fuerza que contener también una visión de las relaciones del hombre con la naturaleza y, consiguientemente, de la naturaleza misma y de la ciencia que la estudia. Prescindir de explicitar ese aspecto de la concepción del mundo no es marxismo depurado, sino positivismo o existencialismo: positivismo, cuando la actitud se basa en el juicio de que no hay más posibilidad de pensamiento racional que la que consiste en recoger datos empírico-sensibles, ordenándolos a lo sumo, por economía de pensamiento, en teorías; existencialismo, cuando el rehuir la tarea de explicitar la propia concepción de la naturaleza, científicamente conocida a través de las compartimentadas abstracciones de la ciencia, se basa en la idea de que las verdaderas relaciones del hombre con la naturaleza no tienen nada que ver con la ciencia, la fe en la cual habría que destruir, según la expresión de Sartre.

La primera actitud, la neopositivista, tiene como consecuencia la entrega de la concepción del mundo —de las cuestiones que, como vio Kant precisamente al inaugurar la filosofía crítica, son ineliminables del pensamiento— a instancias no racionales, las cuales se defienden, gracias a esa inhibición, de la progresiva destrucción a que las ha ido sometiendo la ciencia a medida que el cambio social iba debilitando sus raíces en la vida humana; la segunda actitud, la existencialista, está relacionada con una concepción de la libertad como puro vacío de la consciencia. Para esa concepción de la libertad, todo lo que no es "auténtica" o "propia" decisión

del individuo es ilibertad. Y es claro que el conocimiento científico positivo no es decisión propia del individuo.

Pero es decisión propia del hombre el hacer ciencia, y el considerar que los únicos datos de que se puede partir para intentar comprender incluso aquello que nunca es dato científico —la totalidad universal y las totalidades particulares en su concreta cualidad real— son los datos de la ciencia. Esta decisión es efectivamente propia del marxismo, y está programáticamente expuesta por Engels en el *Anti-Dühring* precisamente, en los varios pasos del mismo en que se niega a que la concepción comunista del mundo pueda ser un sistema filosófico.

Queda el hecho de que, si no puede ser un sistema, entonces tampoco puede ser inmutable, sino que tiene que cambiar de lenguaje y de arranques fácticos en la medida en que cambien el conocimiento y la sociedad humana que conoce. El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas. Y lo mismo que cambian los datos específicos de ese esfuerzo, sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias fácticas, tienen que cambiar sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias teóricas particulares: su horizonte intelectual de cada época. Lo único que no puede cambiar en el marxismo sin que éste se desvirtúe es su planteamiento general materialista y dialéctico, el cual puede resumirse en un conjunto de principios bastante reducido, con los dos siguientes —los más generales y también más formales — en cabeza: que todo el ser es material, y que sus diversos estados cualitativos —la consciencia, por ejemplo— son composiciones de la materia en movimiento; y que ese constante movimiento y cambio del ser, con su real creación de cualidad nueva, se actúa por sí mismo, por composición dialéctica. De esos dos principios máximamente generales de la concepción marxista del mundo se desprenden dos necesidades metodológicas, que son también las más generales e inmutables del pensamiento marxista: 1ª, no admitir como datos genéticos más que los de la explicación científico-positiva, en el estadio de desarrollo en que ésta se encuentra en cada época; 2ª, recuperar a partir de ellos la concreción de las formaciones complejas y

superiores, no mediante la admisión de causas extra-mundanas que introdujeran desde afuera en la materia las nuevas cualidades definidoras de cada formación compleja y superior, sino considerando cada una de esas formaciones, una vez dada realmente, en su actividad y su movimiento, sobre todo en tres despliegues de la misma que, aunque imbricados en la realidad, pueden distinguirse como intra-acción (dialecticidad interna) de la formación, re-acción de cada formación compleja sobre las instancias genéticamente previas que le descubre el análisis reductivo de la ciencia, e inter-acción, o acción recíproca de la formación con las diversas formaciones de su mismo nivel analítico-reductivo.

Ya esos rasgos esenciales de la concepción del mundo y del método dialéctico marxistas *deben* excluir toda fijación dogmática de esos resultados de su concreta aplicación, puesto que ésta debe tener como punto de partida los datos analíticos de la ciencia en cada momento. Por lo demás, es claro que sólo por eso puede cumplir el marxismo la tarea que Engels mismo enuncia en el *Anti-Dühring* como esencial, y que es, desde luego, más importante que cualquier pasivo momento especulativo: el llevar y mantener el socialismo a una altura científica.

Que todo esto haya estado insuficientemente claro en el desarrollo —no en la formulación general, como prueba la insistencia, en el *Anti-Dühring*, en negar que tenga sentido concreto hablar de "verdades absolutas y eternas"— para Engels y seguramente para Marx, parece fuera de duda. Como también debe estarlo, por otra parte, que las perjudiciales consecuencias que ello ha tenido para el marxismo son menos imputables a Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la URSS. Mas la tarea de Engels en el *Anti-Dühring*, que consiste en explicitar, desde su particular situación histórico-cultural, la concepción comunista del mundo, es una tarea esencial al pensamiento marxista, tarea que éste debe replantearse constantemente. Seguramente más en el "análisis concreto de la situación concreta", horizonte en el cual se hace operativa la dialéctica materialista, que en laxas exposiciones de conjunto, progresivamente vacías a medida que se alejan de la ciencia positiva y de lo concreto. Pero también, sin gran pretensión de contenido, a la mayor lejanía de la investigación

positiva, a saber, en el ámbito de la visión general de la realidad, la cual inspira de hecho, aunque no como factor único, la ciencia misma.

* Este texto constituyó el prólogo a la edición de Grijalbo de 1964 del *Anti-Dühring* de Engels, editado y traducido por Sacristán. Se incorporó luego en Sacristán, M., *Panfletos y materiales I. Sobre Marx y marxismo*, *op. cit.*, p. 24-51 y Sacristán, M., *Sobre dialéctica*, *op. cit.*, p. 73-90. Para la presente edición me he basado en la segunda edición de Grijalbo de 1968, contrastada con las de las últimas dos citadas [N. del e.].

UN APUNTE ACERCA DE LA FILOSOFÍA COMO ESPECIALIDAD*

No es nada obvio que "Filosofía" sea nombre adecuado de una especialidad universitaria. Socialmente lo es sin duda: en la Universidad de los últimos dos siglos suele existir una sección de Filosofía, y se expiden títulos de licenciado y doctor en esa especialidad. Además, la existencia jurídico-administrativa determina al poco tiempo, desde principios del siglo XIX, una existencia cultural: el funcionamiento de las secciones de Filosofía produce realmente el tipo de graduado en Filosofía. Este personaje se caracteriza por conocer y enseñar la tradición filosófica y casi nada más. En este sentido es un especialista.

Pero es lícito y útil preguntar a toda cristalización intelectual si puede exhibir títulos de existencia distintos de la sanción jurídica. Y cuando se dirige esa pregunta a la Filosofía académica, a la Filosofía administrativamente organizada, vale la pena tener presente que se trata de una especialidad relativamente joven. En la cultura greco-romana la Filosofía, como es sabido, no empezó como "especialidad" sino como una visión global del mundo contrapuesta a la tradición mitológica. La Edad Media no ha conocido tampoco al especialista en Filosofía: ha tenido facultades de Artes, de Teología, de Medicina y de Leyes, pero no de Filosofía. Los grandes científicos iniciadores de la cultura moderna —Galileo, Kepler, Gilbert, Newton— se han considerado a sí mismos filósofos, probando de este modo que ese apelativo no estaba reservado a especialistas. A la inversa, los principales personajes que los manuales de historia de la Filosofía dan hoy como fundadores de la Filosofía moderna —Descartes,

Leibniz, etc.— pueden aparecer perfectamente, en manuales de historia de la ciencia. El siglo XVIII, por último, que tan enfático uso ha hecho del término "filósofo" lo ha entendido en el sentido crítico-científico recién apuntado para los siglos XVI y XVII (en el siglo XIX se generaliza finalmente la concepción de la Filosofía como especialidad).

Esos hechos no tienen nada de sorprendente si se contemplan a la luz de las aspiraciones que los mismos filósofos académicos siguen atribuyendo a la Filosofía: la de alcanzar una visión global de las cosas, la de ser educadora del hombre y, por tanto, la de guiarle también en la práctica moral. En sustancia la motivación que aún hoy suele verse en la etimología, más o menos mítica, del término "Filosofía" es la de una ilimitada aspiración a saber y a consciencia.

Sin embargo, hay también hechos suficientes para explicarse por qué la Universidad burocrática del siglo XIX (que es la que sigue existiendo hoy) organizó la Filosofía como especialidad. Por de pronto, la Filosofía tradicional ha perdido sus temas a manos de la ciencia. La Filosofía tradicional ha ido perdiendo de ese modo la concreción que en otros tiempos acompañó a su universalidad. Las "primeras causas" que en los antiguos filósofos eran un tema rico, cargado con el entero conocimiento de cada época, son ya desde el siglo XVIII tan primeras como las primeras letras del niño: un mero deletreo de la experiencia vulgar cotidiana, contrapuesta a la científica. Cualquier ejemplo clásico de ontología, repetido hoy, sirve para documentar el vaciamiento final de los conceptos generales de la tradición filosófica. Sea el par de conceptos potencia-acto, explicativos del cambio de las cosas en la filosofía aristotélica. Cuando el estudio científico del cambio maneja instrumentos materiales y (sobre todo) intelectuales de la finura de los de la mecánica cuántica, la tesis de que el cambio de un cuerpo se basa en que el cuerpo es en potencia aquello en lo cual se convierte puede entenderse a lo sumo como una inocente perogrullada. La misma clasificación, máximamente benévola, merecería, por ejemplo, la tesis "dialéctica" de origen "hegeliano" según la cual la planta de cebada crecida es la negación de la negación del grano de cebada. Y así innumerables ejemplos.

La persistencia de ese vacío decir que es la Filosofía académica

tradicional se apoya fundamentalmente en una premeditada y bizantina complicación terminológica especializada. Pero ese imponente instrumental verbal que, al suscitar el temeroso respeto del profano, sanciona culturalmente, socialmente, al especialista en vaciedades, no podría conservar la eficacia que tiene aún hoy si no respondiera a una necesidad espiritual realmente dada en los hombres de cierta cultura: la necesidad de una visión global de las cosas que no requiera el acto de fe exigido por las religiones positivas. Es claro que las ciencias no dan, si pueden dar como tales ciencias, un cuadro global así. Incluso los filósofos más críticos respecto de la filosofía como visión sistemática global han visto claramente esta situación. Kant, por ejemplo, al mismo tiempo que declaraba irreparablemente especulativas e irresolubles cuestiones como la de la creación del mundo, etc., insistía en que estas cuestiones se replantearían siempre al espíritu humano.

Ahora bien: ¿qué sentido tiene el considerar —como hace la filosofía académica de corte tradicional— que esas cuestiones científicamente irresolubles (esto es: irresolubles con los más potentes medios del conocimiento) lo son en cambio con las modestas trivialidades del sentido común tecnificado en Filosofía? Por una parte, esa actitud tiene un sentido deleznable, ideológico: la intención paternalista que tiende a suministrar a los hombres supuestos conocimientos inexistentes, con objeto de apagar en ellos la preocupación crítica. La historia muestra concluyentemente que ese paternalismo tiene siempre finalidades conservadoras: su función es evitar el ejercicio de la duda y la crítica sobre la cultura existente y sobre el orden social que la sustenta. En concreto, la pretensión de que la filosofía es capaz de solucionar problemas irresolubles por los medios de conocimiento más potentes y agudos suele desembocar en la afirmación de un saber supuestamente supra-racional, en realidad irracional y prácticamente reservado a unos pocos, en una versión siempre cambiante del principio de autoridad.

Pero junto a ese aspecto, la pretensión filosófica tradicional tiene también otro sentido más respetable: el de no contentarse con la fragmentación del conocimiento y, consiguientemente, de la consciencia.

¿Qué salida tiene esa situación y qué consecuencias plausibles para la organización universitaria de los estudios de filosofía? No hay ninguna salida razonable que no empiece por admitir la caducidad de la vieja aspiración filosófica a un super-saber de las cosas. Esa caducidad ha quedado de manifiesto en dos siglos de crítica, positivista o no, desde Hume y Kant hasta Carnap. También es necesario reconocer la función falazmente ideológica, conservadora, del mantenimiento de aquella pretensión. Pero en cuanto se admite todo eso, se aprecia al mismo tiempo que una tal afirmación, en apariencia destructora de la filosofía, es ella misma filosófica. Y es filosófica, además del único modo crítico, racional y —en la intención al menos— no ideológica que resulta admisible hoy. Se trata de concebir la ocupación filosófica no como la construcción de un falso super-saber de las cosas, sino como una actividad crítica ejercida sobre los conocimientos reales existentes: los científicos y los precientíficos de la experiencia cotidiana (estos últimos pueden ser tendencialmente teoréticos o prácticos, o productivos poéticos, como se decía tradicionalmente). La Filosofía como sistema no resiste en el siglo XX una crítica honrada. Pero esa crítica honrada es precisamente la nueva forma de la Filosofía, la cual satisface sin engañosas ilusiones la más esencial finalidad filosófica: la consecución de una autoconsciencia clara por parte de los hombres.

Es claro que la aceptación de un programa así presupone la pérdida de vigencia social de las ideologías filosóficas, de los sistemas supuestamente supracientíficos. Y la vigencia de esas ideologías depende de factores sociales generales, no puramente intelectuales (piénsese en lo dicho acerca de la función socialmente conservadora de la filosofía académica). Pero a pesar de ello no parece demasiado utópico preguntarse qué enseña la situación actual de la filosofía por lo que hace a la organización universitaria de los estudios de filosofía. La respuesta es: enseña que el estudio filosófico no puede desligarse de los objetos de su reflexión, que son la consciencia científica y precientífica o cotidiana. Los estudios filosóficos deberían ser, por tanto, culminación de estudios de ciencias reales. Así se superaría el tipo de un especialista que pretende saber del ser en general cuando —al menos académicamente— no se le obliga a saber nada en serio de ningún ser

particular.

* Texto publicado en otoño de 1966 en la revista *9 de març*, creada como revista cultural del Sindicato Democrático de los Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB). Fue su primer y último número. Será después reeditado en catalán en *Contra la filosofia llicenciada* (Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramenet, 1992, pp. 8-11, traducido por Pere de la Fuente). Miguel Manzanera incluyó este texto como material anexo a su tesis doctoral [N. del e.].

CHECOSLOVAQUIA Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SOCIALISMO*

[…]

PREGUNTA 2. - Con la crisis checoslovaca se pusieron de manifiesto de una manera más aguda los errores de los países socialistas del Este en lo que respecta a sus tareas revolucionarias, dentro y fuera de sus fronteras. Sobre estos pormenores ya se expresó con gran acierto, a mi modo de ver, Fidel Castro. Por lo tanto, había quizá llegado la hora de que estos países y los partidos comunistas establecidos dentro de la órbita del capitalismo monopolista de estado se enfrentaran revolucionariamente con los graves problemas del campo socialista y de la estrategia antiimperialista. ¿No cree usted que, sin embargo, la única actitud ha sido prácticamente una toma de posición ante la invasión de las fuerzas del pacto de Varsovia, publicando una declaración condicionada por las circunstancias y oportunidades del momento? ¿No fue acaso ésta una manera de salir lo más airosamente del paso?

RESPUESTA. - No creo que ningún grupo de hombres, ni siquiera un partido comunista, sea capaz de resolver los problemas radicales con que se enfrenta precisamente en el momento en que una crisis de gravedad sin precedentes (Hungría no es precedente —dicho sea sin ofensa a la memoria de auténticos comunistas que murieron entonces— a causa de que la intervención del imperialismo fue manifiesta) le obliga a reconsiderar su situación y a tomar, por de pronto, medidas defensivas urgentes ante el previsible ataque del enemigo, que no es, naturalmente, el descontento de

derecha o izquierda, sino el imperialismo. Un partido comunista no es una tertulia que, por simpáticamente que grite, deja imperturbado al poder capitalista, sino una fuerza orgánica real que tiene que moverse en un espacio histórico de varias dimensiones.

Por lo que hace a los partidos comunistas de países capitalistas avanzados, es evidente que no se trataba de cubrir el expediente: para su estrategia era vital la experiencia checoslovaca. Ella contenía su propia problemática no respecto de la consecución del poder, pero sí respecto de la construcción del socialismo en un marco civilizatorio profundamente diverso del de las tierras del Zar, las del Hijo del Cielo o las de los encomenderos. Su protesta no podía ser "manera de salir lo más airosamente del paso", sino verdadera cuestión de vida o muerte, al menos en el terreno de la programación teórica.

Creo que, lejos de estar en puertas la solución de los problemas a que alude la pregunta, la nueva crisis del movimiento socialista y del marxismo no ha hecho más que empezar, o no ha llegado aún a su culminación. Pasarán cosas peores[50]. Esta crisis se caracteriza, como alguna otra crisis anterior, por lo que parece ser el final de una fase poco productiva ("creadora", dice un léxico más difundido, pero insoportable para un escritor marxista); en mi opinión, *inevitablemente* poco productiva, porque estuvo determinada por tareas internas o defensivas, o de ambos caracteres a la vez. Esto último sobre todo en los países socialistas, absorbidos por la necesidad de la acumulación —dado el pecado original del "socialismo en un solo país"— en condiciones de inferioridad económica, tecnológica, científica, cultural y militar respecto del núcleo imperialista, entonces decidido al *roll-back* dullesiano; y tareas principalmente defensivas en los países del área imperialista: no habrá sido cosa fácil conseguir la supervivencia y hasta el desarrollo del movimiento obrero socialista en las condiciones de la guerra fría, particularmente donde las agravó el fascismo.

Es posible que esa fase esté terminando. La principal causa de ello estaba tal vez escrita en una pancarta que llevaban el año pasado los estudiantes de Berlín: "El capitalismo está en peligro". Creo, en efecto, que a la preservación y al desarrollo incluso del movimiento obrero socialista a lo largo de estos duros decenios se ha sumado ahora la manifestación

sobreestructural (político-cultural) de la crisis básica de la sociedad capitalista madura y tardía, espectacular en los países que, como la Prusia de Mirabeau, son "pourriture avant de mûrir". Dicho de otro modo: el avance *social* conseguido por el movimiento obrero en veintitantos años de lucha en los países de Europa occidental, a través de un camino de vez en cuando ensangrentado, ha sido apreciable, y precisamente por eso va surgiendo la problemática dialéctica de la mutación en política, sin la cual se puede "pudrir" (según la enérgica expresión de Lenin) la correlación social de fuerzas conseguida por esa lucha tenaz. La pancarta estudiantil berlinesa a la que antes me refería continuaba, clarividentemente, con una segunda frase: "El fascismo está en puertas". Los partidos comunistas conocieron una situación dinámica análoga en los años veinte —capitalismo en peligro y, consiguientemente, fascismo en puertas—: reaccionaron alegremente y fueron aplastados en cuestión de horas. La volvieron a conocer en los años treinta: también esta vez fueron derrotados, pero ya muy difícilmente, al cabo de años de lucha. Un poco, pues, habían aprendido la lección. Hoy Grecia, Indonesia, Sudamérica y muchos países que parecían haber derrotado el colonialismo imperialista (ejemplo, el Congo), presentan cierta analogía sociodinámica y política con la situación aludida.

Todos esos elementos componen también los "graves problemas del campo socialista y de la estrategia antimperialista". No me hago la ilusión de que nadie los pueda resolver en una "hora" determinada, y menos en una hora negra. Pero si el movimiento socialista es de verdad un movimiento, no un espectacular calambre, eso no tiene por qué asustarle. Una de las sátiras con más gracia entre las que se han hecho de los movimientos ideológicos es aquella de Jorge Guillén que los presenta como un pelotari pedante y cabezota al que la tenacidad —muchas veces, acaso petulante y subjetivamente necia— le permite no cansarse nunca de devolver al muro la pelota de la historia. O lo que él cree ser la pelota de la historia. En suma, no cansarse nunca. Ni impacientarse, por lo tanto, sino saber que la impaciencia, que en un determinado momento puede ser revolucionaria, mucho más frecuentemente tiene una naturaleza subjetivista y reaccionaria, como el impaciente odio orteguiano y las calendas griegas de la utopía

clásica.
[…]

PREGUNTA 5.- Sólo puede darse una de estas dos tendencias en el desarrollo político y económico checoslovaco: una es que las supervivencias subjetivas de la formación social anterior, alimentadas por la no supresión de los pequeños productores de mercancías que cercan al proletariado y lo impregnan de elemento pequeñoburgueses, corrompiendo su disciplina y engendrando cotidianamente burguesía y capitalismo, determinen la restauración capitalista. La segunda es que la abolición privada de los medios de producción vaya dando lugar a una transferencia real del control de la producción a los propios trabajadores, pues mientras esta no sea llevada a cabo, la revolución está destinada a reproducir los mismos antagonismos que trata de superar. Aparecen bajo formas muy variadas: como el empleo represivo de los medios de producción nacionalizados, como el contraste existente entre el nivel de productividad y el nivel de consumo; como el conflicto entre las necesidades sociales e individuales; o en plano internacional, entre los intereses de la URSS y los de los partidos comunistas extranjeros, entre los objetivos de la seguridad nacional de los países del Este y los de la política socialista y revolucionaria internacional. ¿Cuál de estas dos tendencias cree usted que predominará?

RESPUESTA. - El adverbio "sólo" miente casi siempre. A las perspectivas "socialismo" y "restauración del capitalismo" hay que añadir, que yo vea, la perspectiva "barbarie", prevista por Lenin si la descomposición de la sociedad capitalista se "pudre" en alguna fase no socialista; y la perspectiva guerra mundial termonuclear, para después de la cual no parece fácil hacer previsiones.

Antes de entrar en la contestación me parece interesante registrar que, aunque sea entrando en contradicción con la pregunta anterior, ésta reconoce implícitamente que lo criticable en los países socialistas es la escasez del consumo, no lo contrario (criticable en los países socialistas civilizatoriamente adelantados, no en la República Socialista de Cuba, por ejemplo, ni en la URSS de 1920). Y también me parece de interés precisar que no veo por qué la contradicción entre los intereses de la URSS o de la

seguridad nacional de los países socialistas y los intereses del resto del movimiento socialista se han de relacionar con la situación interna de esos países; a mí me parece obvio que son contradicciones dimanantes, sin más, del inevitable monstruo histórico que ha sido y es el "socialismo en un solo barrio".

Vuelvo a la pregunta. Las dos perspectivas descritas en ella lo están, en mi opinión, erradamente. Las causas que enumera de degradación de la consciencia socialista son importantes, pero no me parecen las relevantes para el caso checoslovaco. Pues sí la subsistencia de "los pequeños productores [propietarios] de mercancías" y las "supervivencias subjetivas de la formación social anterior" fueran los principales peligros que amenazan al socialismo en Checoslovaquia, entonces el socialismo chino, el cubano o el polaco estarían amenazadísimos; en efecto, los tres proceden de formaciones anteriores algo, mucho o enormemente más lejanas del socialismo que la sociedad checoslovaca antes de 1947; las supervivencias subjetivas de esas formaciones entre los piadosos campesinos polacos o los nómadas tibetanos o del noroeste de la China dejan realmente en la sombra los más arcaizantes caprichos del checoslovaco más antisocialista; y el sector privado de la economía es, desde hace muchos años (e incluso proporcionalmente), algo, mucho o enormemente más extenso en esos tres países que en la República Socialista de Checoslovaquia. *A contrario:* la URSS no debería ya casi desconocer esos peligros, pues ha pasado más tiempo respecto de la formación anterior y su sector económico privado es el más reducido de todos los países socialistas. Pero basta leer el papel de Zajarov para ver que esa conclusión de la tesis de la pregunta es falsa.

Tampoco me parece argüible que las contradicciones (habría que probar que son antagonismos para usar esta palabra, como hace la pregunta) que se producen en una sociedad que casi no conoce ya propiedad privada sobre medios de producción, las "contradicciones en el seno del pueblo", sean las mismas que en la formación social anterior. No tienen mucho en común con ellas en países que, como la RSCH, cuentan con un sector económico privado reducidísimo. Lo principal que tienen en común son los elementos *políticos*, la existencia del Estado y, por lo tanto, la politización de las relaciones

interindividuales.

Entre las nuevas contradicciones hay una que no enuncia la pregunta y que ha sido, en cambio, según creo, importantísima en la degradación de varios aspectos de la vida de las sociedades pre-socialistas que se conocen en la Europa central y oriental: es *la contradicción disimulada, en vez de verazmente reconocida, entre un primer proyecto sobreestructural basado en el supuesto de la rápida aparición de un "hombre nuevo"* y *el hecho de que el desarrollo de las fuerzas productivas y de la base social no permite aun, ni lejanamente, la generalización del tipo de humanidad nueva más allá del conato que es la vanguardia "pobre* y *nueva"*. Por los años veinte, durante las grandes hambres, algunos escritores soviéticos sostenían olímpicamente que no era posible escribir tragedias en la URSS, por no existir ya la problemática del hombre viejo. ¿Era eso aún sincero? ¿Y era sincero Lukács cuando —pese a haber reconocido ya explícitamente, tras la crítica de Zinoviev ante el Comintern, el carácter burgués e idealista de su izquierdismo juvenil— reafirmaba en 1936 que el socialismo no conocía el riesgo de caer en "ilusiones heroicas" análogas a las que Marx analizó en el caso de los jacobinos? Es posible que todos fueran sinceros, aunque esto último ocurría ya después de la liquidación política de Trotski y en vísperas de los procesos de Moscú. Es posible, porque la histérica necesidad de consuelo pseudorrevolucionario es capaz de sumar dos y dos y obtener hegelianamente 7 o cualquier otro número mágico. Sobre todo, cuando esa histeria se apodera de intelectuales burgueses en busca de salvación personal, de "autenticidad", como ya por entonces repetía Marcuse en su transcripción izquierdista de un pensamiento tan reaccionario como es el de Heidegger.

Pocas cosas han hecho tanto daño a la consciencia socialista como la negativa a aplicar a la experiencia socialista misma las categorías crítico-analíticas de Marx. El no reconocer aquella contradicción —reveladora de que, en efecto, se habían tenido "ilusiones heroicas" en el sentido de Marx— determinó una falsedad social que sólo el centralismo burocrático podía mantener en pie y hacer funcionar, mediante la propaganda y la policía. Me parece que esto es lo esencial de lo que vio Trotski, aunque creo que su formulación no fue de mucha eficacia científica.

Los países socialistas (pre-socialistas, propiamente) se lanzaron, nada más expropiados los expropiadores, a un trabajo social basado en el entusiasmo imputado a *toda* la población (aunque los "sábados comunistas", por ejemplo, fueran inicialmente honradamente voluntarios); intentaron, pues, construir un "hombre nuevo" (una nueva sensibilidad moral colectiva) por vía idealista, en vez de por vía materialista. Lo pagaron con el precio clásico del idealismo: con una falsedad "trascendental" que diría un filósofo, construyendo una "sociedad escindida", que habría dicho Marx (por intentar entender con conceptos de éste lo que ha pasado hasta ahora en la construcción del socialismo). En efecto, aunque tal vez Stajanov fuera un héroe, los stajanovistas fueron pronto una pandilla de esquiroles, hablando en plata obrera, ayudantes de la naciente policía social, encubridores de la contradicción entre la retórica del "hombre nuevo" (del "citoyen", decía Marx) y el continuado imperio de la economía política (del "homme", decía Marx). Así se reprodujo "la sofística del Estado" (Marx). No hay humanidad nueva en serio mientras haya mercancía. Hay sólo, mientras tanto, la relativa nueva pobreza de la vanguardia revolucionaria, novedad voluntarista, no básica.

La persistente falsedad material (político-social) —hubo insensato que anunció el comunismo para el día siguiente, cuando aquel día mismo no tenía pan para todos— y no la presencia de un sector privado muy inferior al polaco, al cubano o al chino, fue una causa destacada de la degradación de la consciencia socialista en Checoslovaquia, cuya población, por cierto, *era* la *única* mayoritariamente socialista y filosoviética de Centroeuropa. Lo mismo ha ocurrido en los países que la invadieron, y lo mismo ocurriría en los países socialistas más jóvenes si prosiguieran indefinidamente por la vía idealista del entusiasmo en materia de producción y consumo. Ante esa experiencia, uno puede asustarse y "huir hacia adelante", buscar consuelo en la ceguera ideológica y creer que la degradación de la consciencia socialista se arregla a golpe de sermones y de policía, diciendo a la gente que sea espiritualmente comunitaria y repitiéndose que las causas de todo están en las "supervivencias del pasado", que inauguraban ritualmente los procesos moscovitas del 38. Pero la causa de todo no es sólo la supervivencia del

pasado, sino también (y en el caso checoslovaco principalmente) la falsedad del hoy. "Falsedad", naturalmente, no es en este contexto un término de lógica. Quiere decir contradicción disimulada o escamoteada —con inevitable ayuda de la policía— entre la sobreestructura político-moral y la base, lo cual hace de esa sobreestructura una mera ideología e impide superar la contradicción salvo por choque, como ocurrió —muy suavemente, por cierto— en el mismísimo país de Schweick.

La alternativa entre realización del socialismo o restauración del capitalismo no es para mí objeto de creencia. Primero porque, como he insinuado antes, la alternativa real no es en mi opinión ésa. La alternativa real me parece ser: socialismo o barbarie (degradación general de la vida de la especie). Segundo, porque sólo en los manuales teológicos a lo Konstantinov se dice metafísicamente que "el socialismo triunfará por la necesidad de las leyes históricas". El leninismo no cree en un triunfo fatal de nada. Esta no es cuestión de creer, sino de querer.

Querría añadir una observación breve: los problemas del movimiento socialista obrero y del marxismo son tan importantes, que, en el fondo, lo más interesante del caso checoslovaco no es su concreción interna, aquí discutida, sino su mero ser, *el que se produjera,* planteando en la práctica la situación crítica. Si la crisis se hubiera podido desarrollar abiertamente, democráticamente —o sea, ante los ojos y los oídos de la clase obrera y expuesta, por lo tanto, a la intervención directa de ésta—, se habría tenido un fecundo efecto de catarsis epistemológica. La invasión ha impedido esa catarsis y ha prolongado una situación en la cual las críticas al desarrollo de los países socialistas (quiero decir las críticas socialistas) proceden o bien de partidos comunistas a los que falta la experiencia del poder (por ejemplo, los partidos comunistas de la Europa occidental) o bien de partidos comunistas que carecen de la experiencia de un estadio de civilización tan rico y moderno como el centroeuropeo. La experiencia checoslovaca, de haberse realizado, habría sido por lo menos ciencia social en acto. Eso me parece bueno, aunque probablemente asuste a las neuronas cansinas del dogmatismo, del dogmatismo gris del burócrata o del dogmatismo abigarrado del que padece el pueril calambre de San Vito.

* Entrevista publicada en la revista *Cuadernos para el Diálogo* (agosto-septiembre de 1969). Posteriormente recogida en Sacristán, *Panfletos y materiales III. Intervenciones políticas* (*op. cit*., p. 239-261). Dada su extensión, he seleccionado solamente aquellas partes que considero de mayor interés, aunque aconsejo revisarla al completo para situar mejor el punto de vista de Sacristán en ella [N. del e.].

DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA A LA POLÍTICA DE LA CIENCIA*

[…]

Se habla de crisis y yo diría además que la crisis a la que se ha referido Javier Muguerza, y que yo tomo como punto de partida para exponer el tipo de problemas que tengo que traer aquí, o que tengo que explicar, es además, me parece, solo la mitad de la historia o la mitad de la crisis, por así decirlo. Una mitad muy interesante, no es que vaya a subestimar su gravedad. El hecho de que haya otra mitad solo aumenta la gravedad del conjunto.

Esa mitad, la crisis de la filosofía analítica de la ciencia, por usar la expresión de Muguerza, es un tema de mucho interés. Por de pronto, porque me parece que, en algún sentido, sí que sobra ahí la palabra "analítica". Esa crisis de la filosofía analítica de la ciencia ha sido, de paso, *crisis de toda la filosofía de la ciencia* y, tal vez, incluso, por hablar brevemente, de algo más, de toda la tradición epistemológica, tecno-científico-filosófica, que nace del intento de Kant. Muy probablemente.

Las otras ocupaciones en filosofía de la ciencia o son, aunque interesantes, muy laterales, muy externas, muy trascendentes, como ha dicho no recuerdo si Mosterín o Muguerza, como es el caso de los filósofos marxistas que han hecho algo serio, útil, en filosofía de la ciencia, o historiadores, Needham por ejemplo, o bien son completamente irrelevantes porque se basan en la ignorancia de la cuestión, como es lo que ocurre, en la mayoría de los casos, con la crítica o filosofía de la ciencia de tradición irracionalista producida en este siglo.

Esa filosofía de la ciencia que puede tener muchísimas justificaciones sociológicas, culturales, para intentar tratar los problemas, tiene la gran

deficiencia de no servir para nada porque está hablando de algo que *no es* la práctica científica real. Me refiero incluso a libros tan valiosos, tan bonitos de leer, tan inolvidables, como S*er y tiempo* de Heidegger. Muy valiosos en sí, hasta con calidad poética, con innegables calidades filosóficas, pero absolutamente inútiles para enterarse de qué puede significar crisis, por ejemplo, de la lógica formal en el siglo XX, cosa a la que él se refiere desde un abismo de ignorancia.

En un cuadro así, "crisis de la filosofía analítica de la ciencia" es casi como decir "crisis de la filosofía de la ciencia en general", *tout court*, sin más, sin adjetivarla de ningún modo [...]. Ya por eso solo esa crisis, aunque sea solo la mitad de la historia, es una mitad de mucho interés. Pero es que además, el estado actual de esa crisis, su resolución, en un sentido no valorativo de resolución, quiero decir, la situación en que se encuentra ahora, nos devuelve, como en un ciclo, más o menos a la situación existente antes de que empezara esa última crisis.

Mi impresión, más en detalle, es que la crisis del popperismo le vuelve a uno a colocar culturalmente, filosóficamente, en la situación inmediatamente anterior al momento en el cual la variación de Popper sobre la tradición del Círculo de Viena dio esperanzas acerca de una continuación sistemática, productiva, de la filosofía de la ciencia. Es verdad que de encontrarse otra vez como a principios de siglo, en el sentido de completamente desprovistos de certezas fundamentadoras, según la tradición kantiana de la filosofía de la ciencia, es de todos modos como en una espiral. Nos encontramos en una situación parecida pero, en cambio, enormemente enriquecidos con conocimientos: conocimientos formales, conocimientos analíticos de todo tipo, desde los lógico-formales hasta filosófico-materiales y de filosofía general incluso, pasando por capítulos de creciente densidad como la filosofía de la inducción, etc.

Pero la verdad es que aun teniendo ese importante enriquecimiento, sí que se puede ver una situación crítica. Las personas de hoy recuerdan mucho los momentos de sabia desesperanza y de docta ignorancia de algunos neopositivistas decepcionados, como la célebre metáfora de la barca, del navío que simbolizaría nuestro conocimiento. Porque carece de fundamento,

va navegando y se va reconstruyendo en la misma navegación, sin que se pueda esperar nunca que esté en el puerto, o que esté fondeando, y aún menos en un dique seco en el que ya no pudiera hundirse nunca.

Tanto es así, tanto reproduce esta situación la inseguridad de principios de siglo, que el viejo Quine, que ahora ya debe ser realmente viejo pero sigue siendo muy legible, en el último libro de una cierta extensión ha llegado a ocuparse de los problemas de fundamentación de la ciencia, siempre los había rehuido, pero esta vez de una forma incluso un poco provocadora, negando que tenga sentido alguno disputar acerca de la racionalidad en ciencia, que lo que hay que hacer es trabajar en ella y basta, y que los mismos problemas analíticos y de fundamentación se tienen que resolver sin tener el menor reparo en proceder circularmente, es decir, en utilizar la misma teoría científica de cuya imposible fundamentación se trata.

Esto, sea dicho de paso y puestos a ser nostálgicos y cultivadores de la docta ignorancia, se parece tanto a las frases poéticas de Aristóteles, cuando se le apretaba mucho acerca de la justificación del conocimiento, que podía sugerir la vanidad de toda ocupación en filosofía del conocimiento si no fuera por el otro aspecto de la cuestión al que me he referido antes: por el importante enriquecimiento en conocimientos quizás, vamos seguro, no definitivamente fundamentadores pero sí aclaratorios y potenciadores de nuestra capacidad analítica. Por eso mismo no hará falta decir que la crisis de la filosofía de la ciencia en absoluto elimina o hace caduca la filosofía de la ciencia y si me tengo que ocupar aquí del paso de la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia eso no ocurrirá en ningún sentido apocalíptico. Es decir, no porque vaya a declarar ya caducada y desprovista de interés la filosofía de la ciencia. No, la filosofía de la ciencia sigue teniendo el valor que realmente tuvo siempre por debajo de las grandes esperanzas trascendentales de fundamentación de tradición kantiana.

Lo que sí puede ocurrir es que esta crisis, sin hacer ni mucho menos caducar la filosofía de la ciencia, la esporice, la esporice en un sentido amplio, es decir, introduzca en ella no solo motivaciones intelectuales, históricas en sentido estricto, sino también sociales. Javier Muguerza se ha referido a esto y también en este punto me permito, por tanto, no defenderlo.

De esto que digo se desprende que para mí no tiene interés una salida del asunto de tipo brutal-demagógico como podría ser la consigna "el hacer filosofía de la ciencia es contemplarse el ombligo; vamos a pasar a la política de la ciencia sin más". Parafraseando la frase de Lakatos[51], también ya citada aquí, eso sería hacer política de la ciencia a ciegas muy probablemente. Pero sobre todo ocurre que la otra mitad de la historia a la que me he referido antes no es menos crítica. La otra mitad de la historia es que también la política de la ciencia se puede considerar en crisis, y no solo la filosofía de la ciencia, entendiendo por política de la ciencia el campo en el cual se reflexiona acerca de decisiones que tomar para la práctica científica. También se podría distinguir entre política de la ciencia, en general, y política de la ciencia concreta, la existente en estas últimas décadas, desde que hay política de la ciencia consciente y global en los Estados modernos.

En efecto, la política de la ciencia que entra en crisis, que creo que está en crisis, es la que conocemos del progresismo clásico formulado, más o menos coherentemente, en el siglo XIX y desarrollado con feliz euforia durante casi toda la primera mitad del siglo XX, de un modo estatal o bien del modo privado con directa vinculación con los gobiernos, que son las dos variantes que suelen tener en los países clásicos de política de la ciencia, los países adelantados digamos. Primero, la Gran Bretaña, y poco después Alemania y Francia, y luego, a partir de la Primera Guerra Mundial, la Unión Soviética.

No es que sea una situación completamente nueva esta que describo como crisis de la política de la ciencia progresista en el sentido de crisis de inseguridad acerca de las decisiones que tomar sobre la práctica científica. No es especialmente nuevo y, en algún nivel de todo este cambio de lo decisional en la cotidianidad, los científicos más sensibles a instancias filosóficas o a instancias políticas están asintiendo a esta situación crítica, en un momento u otro, desde hace bastante tiempo, por lo menos desde poco antes de la mitad del siglo.

Por dar algunos puntos de referencia que supongo conocidos en su totalidad o en su mayor parte de esa inseguridad, de esa situación de crisis respecto de las tomas de decisión en la investigación [...] las nerviosas frases de Einstein, inmediatamente después de la explosión de las primeras bombas

atómicas en Hiroshima y Nagasaki […] o de Oppenheimer que tuvo esa vivencia junto con él. O, todavía más recientemente, la iniciativa de Watson, uno de los dos científicos de la doble hélice, firmando un manifiesto contra la continuación de la investigación en lo que se empieza ya a llamar ingeniería genética […].

No es, por tanto, un hecho nuevo ni un hecho del que hablen solo los filósofos. Se tiene la sensación de que los gobiernos hablan muy poco de eso. Pero es verdad que está también en crisis la vieja fe política en la ciencia, el progresismo en la política de la ciencia.

Todo esto, sin embargo, consagra la gravedad de los problemas de decisión, de los problemas decisionales. Tanto la crisis de la filosofía clásica de la ciencia al subrayar el elemento decisional en la elección entre teorías por ejemplo, sobre lo cual Muguerza ha sido lo suficientemente extenso y detallado para tener que volver a insistir, cuando las mismas dudas, la misma inseguración en un terreno de lo decisional por definición, la política, no hacen, desgraciadamente, y así ocurrirá en los años de ansiedad política, más que subrayar la importancia de esta. Lo único que hace en esto la crisis de la filosofía de la ciencia, no solo de la analítica, es llevar hasta más dentro del producto científico la situación crítica en la misma política de la ciencia.

Cuando Mosterín se refería a los problemas, a los temas, a los cambios, que son inmanentes, también se puede decir internos, a la teoría científica, contraponiéndolos a la temática externa o la que él llamaba transcendental, los problemas sociales, explícitamente sociales, está trazando una distinción que, sin duda, se podrá mantener siempre. Pero hoy ya no se puede ignorar que el elemento decisional está penetrando mucho más dramáticamente en el campo interno de lo que se había podido creer hasta hace unos veinticinco o treinta años, los que nos separan del final de la Segunda Guerra Mundial y del gran predicamento de Popper.

Claro que esa repercusión en una mayor importancia de la política no es una inferencia demostrativa. No es que yo haya demostrado, ni pretenda demostrar, que la mayor presencia de lo decisional *en la misma* filosofía de la ciencia repercute *en una mayor importancia de la política, de la política de la ciencia para empezar*. Esto no es ninguna ilación demostrativa pero sí espero

que parezca, como me lo parece a mí, una argumentación plausible.

La política de la ciencia, explícita o no, de la que he dicho que también ella está en crisis, la fe progresista en que toda la acumulación científica es buena, funcionaba —funcionó siempre, sigue funcionando hoy cuando está viva— sobre un trasfondo moderno en el sentido en que usan la palabra "moderno" los manuales de Historia, moderno en el sentido de Edad Moderna, desde la toma de Constantinopla, que en este caso sería desde Galileo. El hecho característico de ese fondo es la interpenetración entre ciencia y técnica, como saben todos los presentes, cuyo símbolo en algunos momentos, símbolo incluso sentimental y emocional, es también el mismo Galileo, con su talento no solo para ser filósofo, como recordaba me parece que Mosterín, sino también para ser artesano y para moverse entre artesanos.

Ese concepto de ciencia completamente anonadado a la técnica creo que está vigente desde el punto de vista internalista o inmanente. Un ejemplo claro es el hecho de que ninguno de los que somos aficionados a cuestiones de historia y filosofía de la ciencia podamos desprendernos nunca totalmente de la aportación operacionalista, que antes ha citado no sé si Mosterín o Muguerza, y desde un punto de vista externalista, desde un punto de vista externo o social o histórico, toda la tradición marxista está acostumbrada a entender la ciencia moderna como un complejo ciencia-técnica. Incluso para condenarla, incluso para condenar la ciencia moderna. En el caso, por ejemplo, de Heidegger o de otros filósofos irracionalistas se parte sin ninguna duda, como de un dato adquirido, del hecho de que decir ciencia y decir técnica es prácticamente lo mismo desde un punto de vista histórico-filosófico que es el que estos filósofos suelen adoptar.

Por razones epistemológicas, estaría yo también dispuesto desde luego a admitir, de un modo u otro, esta, si no identificación, sí hermanamiento, de ciencia y técnica en los sentidos en que usamos hoy las dos palabras. No, por ejemplo, en sentido griego, ni tampoco en el sentido del romanticismo alemán. La razón por la que yo tampoco sabría prescindir de esa íntima conexión es que, en mi opinión, que comparto con otros filósofos, *la práctica misma es una instancia epistemológica, es una instancia de conocimiento.*

Esto lo puede admitir todo el mundo en un sentido trivial, en el sentido de

que la práctica tiene que ser piedra de toque de la construcción científica. Pero es que también se puede sostener que lo es en otro sentido. Desde el punto de vista, que doy aquí por presupuesto, de una aspiración a conocer, de un deseo de conocer, permítaseme la vaguedad, la práctica es una instancia imprescindible porque es la que da *intimidad* al conocer. Es muy posible que lo que los filósofos románticos han ido persiguiendo, y les ha hecho creer que tenían que renunciar al conocimiento teórico en sentido estricto, al conocimiento científico, sea precisamente el hecho de que ese tipo de conocimiento, el teórico, no suele satisfacer esa necesidad del conocimiento como contacto que se tiene solo en el conocimiento sensible o bien en algunos de los planos –supongo, aquí hablo sin mayor conocimiento directo– de las experiencias estéticas en general y también en experiencias prácticas como la experiencia política.

Reconocer esta vinculación de ciencia y técnica es casi obligado cuando se reconoce la vinculación previa entre conocimiento teórico y conciencia práctica. Esto lo digo solo para justificar mi impresión de que tampoco a mí me parece extinguible el complejo ciencia-técnica que podría ser una salida, en mi opinión irreal pero sobre el papel imaginable, de los problemas de la política de la ciencia: separar drásticamente el elemento técnico del concepto de la ciencia moderna.

Pero si ese concepto está en mi opinión vigente, plenamente vigente, si no veo que haya posibilidad de pensar de verdad la ciencia moderna desligada de la técnica, en cambio, lo que también me siento obligado a reconocer, creo que lo estamos todos, es que la valoración de ese hecho está cambiando. Un hecho como este de la compenetración de ciencia y técnica, que siempre fue estimado positivamente por la política progresista de la ciencia, está siendo cuestionado cada vez más hasta el punto de producir no solo rebeliones sino también angustias […].

No hay ninguna duda de que circunstancias así no tienen que tardar en afectar a la política de la ciencia, es decir, al sistema de decisiones y elecciones que las personas interesadas en la vida pública se sientan inclinados a promover, a apoyar. Sospecho, sin embargo, que el cambio de mentalidad que suponen, a mi amigo físico o a mi pariente biólogo por

ejemplo, y, en general, el replanteamiento de una política de la ciencia que no se basara en el progresismo filosófico-burgués del siglo pasado, es un cambio social de tanta dimensión que tiendo a considerar que requiere para su producción una revolución, una revolución social en serio, no solo un cambio de poder político. Quiero decir, un cambio de sociedad que incluye, naturalmente, un cambio de cultura.

El asunto me parece importante si se tiene en cuenta que la política de la ciencia de los países con un poder socialista no ha cambiado tan radicalmente como se podría suponer. No entro ahora en estimar las causas de eso y tampoco esto se tiene que ver hoy como ninguna frase acusatoria. Me limito a constatar un hecho. No es una política de la ciencia *sustancialmente* distinta que responda a las nuevas preocupaciones acerca del final de la validez de una línea de política de la ciencia basada en el progresismo industrialista creado por la burguesía del siglo pasado.

Desde el punto de vista, que doy aquí sin argumentar, de que un cambio de política económica que respondiera a esta necesidad supone una revolución social, supone la eliminación de valores de competitividad, del concepto de éxito, del concepto de rendimiento, que han salido ya aquí en las intervenciones anteriores, se podía precisar que la problemática de la política de la ciencia es, en una perspectiva revolucionaria de tradición marxista, una parte del problema que en ese léxico se llama "problemas de la contradicción fundamental". El esquema de un cambio social en la tradición marxista ve esa dinámica en el choque entre el crecimiento y multiplicación de lo que llama "fuerzas productivas", desde la fuerza de trabajo humana hasta otras como por ejemplo la ciencia, y las relaciones de producción imperantes en la sociedad (quiero decir, las relaciones de propiedad en concreto, no solo en sentido jurídico abstracto). El marxismo del siglo pasado, el marxismo progresista, tan progresista desde el punto de vista industrialista como el pensamiento burgués del siglo pasado y de la primera mitad de este, al entender el cambio revolucionario como fruto de la presión de esas fuerzas productivas en crecimiento y desarrollo contra el freno de las relaciones de producción, lleva implícita una valoración positiva aproblemática de las fuerzas productivas mismas. Entre ellas, de la ciencia moderna, de la ciencia-

técnica por decirlo brevemente.

Este esquema de marxismo progresista subsiste hoy. Yo diría que es incluso mayoritario entre los marxistas, por falta de sensibilidad a la nueva problemática a la que antes me he referido brevemente, o por razones más prácticas, más del día y más despreciables, por puro tacticismo, como he comentado en alguna ocasión. Pero resulta de hecho central el peso de la tradición progresista, en ese sentido concreto de progresismo, de acumulación.

Y sigue vivo hoy, y no solo en la rama leninista de la tradición marxista, no solo, para concretar más, en muchos partidos comunistas, sino también en otras zonas de la tradición ampliamente socialista en las que quizá se tendería a creer que estuviera menos presente. Lo documento un momento con un texto de Wilson, el laborista inglés, de una conferencia celebrada el 63 […]. Dice así, es la frase conclusiva de su discurso: "Si hay alguna palabra que yo estuviera dispuesto a usar para identificar el socialismo moderno esa sería la palabra ciencia". […]

Como se ha hecho bastante tarde y, además, algunos de ustedes llevan horas aquí, entre ellos yo, me puedo permitir suponer conocida mucha cuestión positiva, mucho dato sobre toda esta problemática y pasar a una consideración crítica del progresismo en política de la ciencia en su versión marxista o, por lo menos ampliamente, en su versión socialista. Esta limitación tiene dos causas: una, yo prefiero hablar dentro de una tradición. De las pocas cosas que he aprendido de Eugenio d'Ors es aquello de que "todo lo que no es tradición es plagio"; prefiero moverme dentro de una concreta y mía.

La segunda razón es que he quedado obligado a examinar, también críticamente, el problema en el marco de las corrientes de pensamiento socialista porque antes he dicho que consideraba que el planteamiento mismo de un cambio tan cultural como el que supone el abandono de la vieja política progresista de la ciencia, en caso de que eso llegue a realizarse, supondría una verdadera revolución. La coherencia con lo que he dicho y también mis propios instrumentos me fuerzan a ir por aquí. En algún momento intentaré traducciones a otros léxicos […].

El esquema clásico, marxista, de revolución, más o menos compartido por todos los marxistas revolucionarios del siglo pasado, es por de pronto, desde la modestia intelectual de la política de la ciencia, *inactual*. Quiero decir que aplicarlo, sin más, es caer en una ambigüedad. Cuando Marx dice fuerzas productivas, creo yo, no pudo ni imaginar las fuerzas productivas existentes hoy. ¡No pudo imaginarlas! Tengan ustedes en cuenta que un hombre que ha vivido algo más que Marx, Engels, ha considerado por ejemplo que, por lo que hace a la industria del armamento, el fusil Mauser de repetición con carga por detrás significaba una tal eficacia que era inimaginable un arma más eficaz, que era inimaginable un perfeccionamiento esencial, solo se podía pensar en un perfeccionamiento de detalle.

Ese es, pues, un esquema, este esquema de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que si se toma literalmente, si se toma como los filólogos entienden las cosas, no puede funcionar. No es por tanto actual, tiene que ser olvidado. Se puede actualizar, creo, con el mismo léxico incluso, pero hay que dotar de, sino otras denotaciones, por lo menos de una variante al menos del concepto de fuerza productiva. Excuso decir hasta qué punto me parece *completamente* estéril para los problemas sociales, y concretamente revolucionarios, de este final del siglo XX, una tradición marxista filológica de respeto dogmático del texto.

El concepto de fuerzas productivas, y el de productividad en general, es el que, en mi opinión, necesita actualización. Debo decir, para no vestirme con galas ajenas, que en algún momento, sobre todo en el marxismo alemán de los años sesenta de este siglo, eso se ha intentado. Un hombre, por ejemplo, cuya vida no porque se salvó, pero cuya productividad intelectual, que prometía ser fecundísima, sí que fue liquidada por el clásico argumento reaccionario de pegarle un tiro en la cabeza, Rudi Dutschke, había intentado explícitamente un trabajo de ampliación del concepto de fuerzas productivas y lo había usado, tal vez todavía con un poquitín de ingenuidad, en unas discusiones, políticas y teóricas, de los años 67 y 68, hasta el atentado a su cerebro, físicamente a su cerebro. Pero, en fin, no hay mucho construido en este campo y es un punto que creo necesitado de mucho trabajo.

En cualquier caso, mayoritaria o minoritaria, esta reflexión autocrítica en

la tradición socialista sí que ha determinado, para bien de la izquierda, un cierto antiprogresismo general, cultural, y con influencia en política de la ciencia del que valdría la pena decir algo.

Por de pronto, reconocer de salida que este antiprogresismo socialista, y específicamente marxista, por autocrítica, junto al progresismo inicial, claro que tiene puntos de coincidencia con autores reaccionarios, con autores explícitamente conservadores en sentido social […].

En cualquier caso, este pesimismo de izquierda en cuanto a la política de la ciencia, sobre el que querría informar algo porque no está muy difundido en España (desde luego, no lo está casi nada), tiene ya algunas concepciones importantes. Para lectura, el que esté interesado, le recomendaría particularmente un filósofo alemán, de la República Democrática Alemana, Wolfgang Harich, autor de un cuasi-libro. Este hombre está muy enfermo y ha recurrido a la fórmula de la entrevista para poder publicar sus ideas. Él no tiene ya ni salud ni energía para ponerse él directamente al trabajo. Una entrevista que ha aparecido en forma de libro, bajo el título entre interrogantes de *¿Comunismo sin crecimiento?*, muy significativo del programa de política económica, de política tecnológica, de política de la ciencia que Harich querría sustentar.

Puesto que he dado la indicación, debo decir para quienes se interesen específicamente por el caso que la lectura del libro de Harich suscita enormes problemas. Por ejemplo, y solo para dar uno, el motivado por la siguiente reflexión: en la tradición emancipatoria, toda tradición emancipatoria, tanto la comunista de tradición marxista como la comunista de tradición bakuninista, es decir, la libertaria, la anarquista, en toda tradición emancipatoria se fija como elemento clave de la emancipación el momento en el cual se pueda prescindir del Estado, eso que los marxistas llaman "extinción del Estado" y los anarquistas que son de tradición clásica "abolición del Estado", viéndolo en un caso como acto de voluntad, en el otro como operación material. La principal de las consecuencias de la argumentación de Harich que más impresiona a un lector acostumbrado a este tipo de literatura es que llega a la conclusión de que desde el momento en que tiene que abandonar un modelo de desarrollo y crecimiento

progresista y de acumulación tiene que abandonar la hipótesis de la abundancia. Él, que no quiere una ciencia que investigue para producir de la manera desmedida en que está ocurriendo ahora, que no quiere una tecnología orientada con esa problematicidad, conscientemente tiene también que renunciar a la imagen tradicional de la abundancia como ausencia de oportunidad de disputa, es decir, como ausencia del problema de distribución, para decirlo hablando como los economistas. Pero entonces el Estado le resulta una constricción necesaria, política, constricción entre hombres, para resolver los problemas de distribución en una situación sin abundancia en sentido tradicional. Con eso el esquema de tradición marxista se le convierte en autoritario, no en el viejo sentido en que los bakuninistas reprochaban al modelo marxista de ser un modelo autoritario porque usaban métodos autoritarios, es decir, porque conservaban el Estado como instrumento revolucionario hasta la fase final, sino en un nuevo sentido, en el sentido que prescindiría del ideal emancipatorio, en el sentido de ideal sin política, de sociedad sin Estado, también y no solo en el campo de los métodos.

Esto lo he dicho un poco para ejemplificar y cabría reducirlo a sus justas proporciones. Puesto que he tenido que informar acerca de estos movimientos de pensamiento, hablo prácticamente solo de ellos con lo que podría suscitar la *falsísima impresión de que fueran mayoritarios*. Son minoritarios, muy minoritarios, tal vez todavía más minoritarios en los países socialistas que en los países capitalistas, por la sencilla razón de que los gobiernos de los países socialistas, por una parte, al no haber conseguido todavía una productividad como la que es posible conseguir bajo el viejo sistema, ellos tienen que inventarse el sistema, el marco de esa productividad, están más lejos de problemas de saturación o de problemas de escasez radical que nosotros en los países capitalistas. Pero por otro lado, además, porque el tipo de autoridad política permite introducir parches, permite introducir soluciones. Por ejemplo, en muchas ciudades soviéticas los autobuses llevan motor eléctrico acompañado de un pequeño motor de explosión para momentos críticos, con lo cual la población va a tardar algo más en darse cuenta de lo que se le echa encima. O, por ejemplo también, en algunas zonas urbanas hay restricciones

de circulación, como también empezamos a conocerlas nosotros.

Pero sea por estas causas, sea por otras, actitudes del tipo de la de Harich son sumamente minoritarias entre los hombres con proyección política, como lo es Harich, y algo menos minoritarias entre científicos. El último congreso de científicos del Este del que tengo noticias sobre este tema se dividió, más o menos al cincuenta por ciento, en cuanto a posiciones progresistas o temerosas y pesimistas en materia de política de la ciencia, aunque hay que añadir que los personajes, los científicos de los países del Este que más conocemos aquí, en el Oeste, por ejemplo, Kapitsa, el físico, más bien se inclinaron hacia una política de la ciencia y de la tecnología de tipo restrictivo, parecida a lo que en el campo de la derecha es la propuesta de Lorenz. Hacer, como él dice, una moratoria tecnológica, es decir, llegar al acuerdo de frenar el crecimiento tecnológico durante unos años hasta ver clara la situación.

Debo decir que Harich, aunque no es un hombre muy filólogo, aunque sí paradójicamente dogmático, a pesar del tremendo atrevimiento con que aquí ha roto con la tradición suya, marxista, no es nada teólogo, no es un hombre al que le guste citar mucho a los clásicos. Sin embargo, aduce algunas citas de clásicos socialistas por motivos de retórica, por motivos persuasorios, que tiene cierto interés repasar para rectificar sucesivamente la rectificación que he hecho.

Quiero decir lo siguiente: he dicho que actitudes así, de cautela, en la política de la ciencia y de la tecnología, son minoritarias; sin embargo, es verdad que tampoco son tan nuevas y tan sin precedentes como parece. Lo que ocurre es que las principales corrientes, las corrientes dominantes en el público, han ignorado un precedente durante bastante tiempo. Harich, por ejemplo, cita el siguiente texto de Engels, en una carta a Kautsky de 1881, que arroja una curiosa opinión contra la versión de los manuales de historia de las ideas, por ejemplo, a propósito de la pugna entre los clásicos marxistas y el malthusianismo. Dice así ese texto de Engels: “La posibilidad abstracta de que la humanidad llegue a ser tan numerosa que haya que poner limitaciones a su aumento es una cosa dada. Y si una vez la sociedad comunista se viera obligada a regular la producción de seres humanos, igual

que habrá regulado la producción de cosas, ella precisamente, y solo ella, será la que lleve a cabo una cosa así sin dificultades".

La afirmación final es, en otro contexto, la misma afirmación que yo he hecho antes: un cambio así de política de la investigación, y de la tecnología, requiere una revolución, incluida una revolución cultural, un cambio del juego de valores en la conciencia colectiva e individual. Pero incluso autores de filosofía y política de la ciencia que estamos acostumbrados a considerar como progresistas de los más ingenuos, resultan serlo mucho menos a la luz de la nueva sensibilidad despertada por la crisis del progresismo en la [breve interrupción] para la problemática moderna de tipo ecológico, de tipo energético. Dice así:

> La civilización industrial pudo todavía apoyarse en el equilibrio externo entre lo natural y lo artificial, pero hoy se cierra el anillo de la civilización. No hay manera de escaparse. La entera vida del hombre, la reconstrucción de sus funciones vitales elementales, y hasta la conservación de su existencia, todo tiene cada vez más el carácter de lo artificial. Esta revolución ecológica culmina con la dependencia del hombre respecto de su propia creación, respecto de su propio conocimiento y autoconocimiento. *Con ello se abre inapelablemente una amplia escala de posibilidades y variantes del anterior proceso civilizatorio que va desde el autodespliegue hasta la autoaniquilación del ser humano*[52].

Cuando salió el libro de Radovan Richta me da la impresión de que el público fue poco sensible a matices como ese final de la frase, y más bien leyó como apología progresista, optimista, el primer trozo del párrafo. En general yo diría que es muy clara la aparición de una nueva conciencia que puede ser *humus* para una nueva política de la ciencia, para un cambio de mentalidad en la cultura revolucionaria.

Puede no tener mayor importancia, tal vez sea discutible que lo presente aquí para quien no sepa que el autor que voy a leer, que es un laosiano o laotiano, uno de los dirigentes del Pathet Lao, es sin embargo un hombre de formación europea. Si se sabe eso, no se caerá en la sospecha de que el texto sea un texto ingenuo por primitivo. Dice así: "El objetivo es que cada hombre, como en otro tiempo, pueda tomar un plátano de cualquier árbol, pescar en todo arroyo, descansar a la sombra de cualquier matorral".

Lejos de mí aducir eso como prueba de nada, como es natural, pero sí que querría darlo como síntoma. Era sumamente difícil, sumamente improbable, que hace treinta o veinte años, un dirigente militar comunista, que se pasa la vida en la selva pegando tiros o recibiéndolos, diera como objetivo progresivo, como objetivo revolucionario, un texto con el *pathos*, y también con la significación, del que acabo de leer. Algo está pasando, aunque sea minoritariamente […].

Sin embargo, un antiprogresismo de izquierda, un antiprogresismo revolucionario, máxime cuando se trata de la cuestión de la política de la ciencia, tiene ante sí un problema muy serio. Es muchísimo más fácil ser antiprogresista globalmente, sin problemas, cuando se es tradicionalista que cuando se parte de la creencia de que la habitabilidad futura del mundo depende de una revolución social según el viejo lema francés de "socialismo o barbarie". Cuando se cree eso, cuando se cree que en medio debe intervenir una revolución social, no solamente política, entonces el problema es muy serio para un esquema tradicional revolucionario porque, por una parte, según el esquema tradicional al que antes me he referido, la situación revolucionaria tenía que ser fruto de la contradicción, del choque, de las fuerzas productivas en crecimiento con las relaciones de producción, pero el cambio que se busca en política de la ciencia, y en política de desarrollo en general como precisaré más adelante, sería precisamente no aceptar como un factor positivo, indiscutible, indiscutido, ese crecimiento de las fuerzas productivas.

La alternativa entonces, para un cambio de política científica y política de investigación tecnológica desde la izquierda revolucionaria, se pone de un modo muy crudo: o esperar, mantenerse fieles al esquema heredado, al esquema analítico, al esquema de interpretación heredado, esperando que el crecimiento de las fuerzas productivas acabe produciendo un colapso —es la táctica del "tanto peor, tanto mejor"— o negarse a esa perspectiva porque uno se tome en serio la urgencia del cambio, porque se piense que el "tanto peor" ya no puede ser "tanto mejor" si consiste en una conflagración incontrolable de ciertas fuentes de energía o si consiste en una contaminación, ya insoportable, de ciertos elementos imprescindibles para la

vida.

No estoy hablando de cosas tan lejanas. Nosotros no somos una sociedad muy informada y, además, muchos de los presentes son jóvenes, pero en este país ya ha ocurrido dos veces que una población considerara que no podía seguir viviendo a falta de un elemento que era el oxígeno precisamente. Eso ha pasado por dos veces en Erandio […].

Parafraseando un poco a Agustín García Calvo, haciendo juegos de literato, se podría decir: parece como si el viejo dilema reforma o revolución, que siempre ha obsesionado a la tradición emancipatoria, se estuviera convirtiendo en el dilema "progreso o revolución". Dejar que las cosas sigan progresando e ir parcheándolas con chapuzas o tomarse en serio la urgencia de la problemática abierta.

Por "urgencia de la problemática abierta" no se debe entender más que lo que digo, no una insinuación de la respuesta. No quiero escurrir el bulto y, por tanto, admito que yo sí que creo que la situación es urgente. No porque crea que una persona de mi edad vaya a sucumbir a la contaminación, no lo creo, sino porque lo que sí creo es que se está hipotecando las condiciones de existencia de generaciones futuras ya hoy.

Antes de arriesgar algunas hipótesis para una política de la ciencia, que es, en sustancia, la obligación por la cual he tenido que irme acarreando un fundamento de convicciones explícitas con objeto de no ocultar a ustedes sobre qué base estarían formuladas esas hipótesis, antes de formularlas, querría resumir las opiniones mías que han podido ir implícitas en descripciones aparentes con objeto de limpiar el conjunto de mi intervención desde un punto de vista intelectual, y también moral, con objeto de que lo que ha sido intención en todo eso, lo que ha sido programa, quede explícito, y ustedes, en mayor o menor medida, lo puedan deslindar de lo que realmente ha sido información o descripción.

El estado de ánimo, o como se quiera llamar, el punto de vista o la actitud desde la cual formularía unas hipótesis prácticas de política de la ciencia se podría resumir así: me parece que como he dicho ya antes, y luego casi explícitamente o explícitamente del todo, el hecho de la ciencia moderna no se puede ignorar tal como es, esa ciencia es ciencia-técnica por así decirlo; es

una ciencia operativa, dicho de otro modo. No es una ciencia ni especulativa ni tampoco puramente contemplativa.

Se pueden tener reservas respecto de esa concreción del viejo ideal de ciencia, de esa concreción que no es ni contemplativa a la griega, ni especulativa a la germánica como nos ha recordado Mosterín, sino operativa. Se puede tener ciertas reservas. Yo las tendría más bien de tipo negativo: no siento que haya sido, y que sea, operativa porque su operatividad es lo que le ha dado la eficacia incluso cognoscitiva; *sí siento que no haya podido recoger el momento contemplativo*. Esto lo debo decir abiertamente porque me siento también incómodo con la concepción de las hipótesis que propondría para una política de la ciencia.

La virulencia, la agresividad y la gravedad de las contradicciones que hoy vive esa ciencia, la ciencia moderna, la ciencia nuestra, no puede hacer olvidar en mi opinión dos cosas: primero, que por lo menos a mí, y no conozco a nadie que sea más capaz, me es imposible imaginar otra ciencia, otra práctica científica, en concreto hoy. Sé como fue la griega, o como los mejores conocedores de la ciencia griega dicen que fue. Sé la importancia del elemento contemplativo casi puro en ella. Creo, con bastante convicción, que el intento de reproducir una cosa así hoy fracasaría inmediatamente porque serían mayoría los científicos que buscarían inmediatamente recuperar la tradición operativa. Y tampoco se puede olvidar, bajo la impresión de los males sociales que estaría introduciendo la contradictoriedad de la ciencia-técnica moderna, los males sociales de las culturas que alimentaron otras ciencias, la contemplativa arcaica o antigua, la socialmente funcional de la Edad Media, es decir, la apologética, o la especulativa del idealismo alemán. No hace falta que haga un cuadro aquí de horrores de las cosas que han ocurrido bajo el imperio de esa mentalidad.

Tampoco quiero desconocer, a la inversa, el particular riesgo de la nuestra. Los horrores de la nuestra pueden ser infinitamente más generales e irreversibles que los de aquellas antiguas sociedades porque pueden ser pura y simplemente la aniquilación. Pero, sin ignorar esta mayor gravedad de nuestra problemática, no creo que se deba tampoco olvidar la de otras culturas con sus correspondientes ciencias. En el supuesto, por decirlo de

una manera un poco rara, de que realmente el acontecer moderno acabara imponiendo de un modo catastrófico, o de un modo apático, por depresión de la humanidad, el final de nuestra ciencia operativa, debo confesar que yo recordaría con mucha nostalgia, *con una nostalgia galileana*, aquel manejar pesos y medidas, instrumentos, aquel escribir y pintar, aquel tocar, que fue o que habría sido nuestra ciencia. Aquel tocar, y no solo mirar como los griegos.

Pero tampoco, por el lado contrario, se puede ignorar la crisis en cuestión y la gravedad del problema. De ahí me resultaría como actitud fundamental para la política de la ciencia el consabido esfuerzo de síntesis montado inacabablemente sobre una revolución social, incluyendo lo cultural, que extirpara las nociones de rentabilidad con que estamos acostumbrados a vivir, la vinculación del prestigio y la respetabilidad a la competición por el éxito individual. En suma, el motor de lo que por segunda vez citaré es, sin ninguna duda, la mentalidad griega pero esta vez la del todo el pueblo clásico ateniense, lo que es el pueblo griego, la soberbia, la *hybris*, la quintaesencia de la cultura burguesa.

Para hacer, como los toreros, un adorno destinado al posible sector dogmático de cualquier público, documentaría esta actitud con una cita de Marx. Está en los *Grundrisse*, en un texto de los *Grundrisse*, en la página 80, de la edición de 1953, y dice así: "Tan ridícula como la nostalgia de aquella plenitud arcaica es la convicción de que haya que quedarse siempre en este completo vacío. La mentalidad burguesa no alimenta más allá de su oposición a aquel estado de ánimo romántico y, por eso, este la acompañará, como justa réplica, hasta su último descanso".

Sólo una salida que, con la racionalidad adquirida, reconozca al mismo tiempo la inviabilidad de una política de la ciencia simplemente progresista promete, creo yo, una perspectiva que no sea oscurantista, una perspectiva que no sea la simple nostalgia de la parcial plenitud pasada, de la que no hay que olvidar nunca que fue una plenitud ideal, admirable y conservable como ideal, pero pensada, practicada y hasta conocida solo por las clases y castas dominantes de cada modo de producción.

Si ese es el trasfondo, querría ahora arriesgarme a unas cuantas hipótesis

concretas obligado por varias cosas.

Un poco por temperamento. Yo era filósofo en sentido académico y dejé de serlo hace mucho tiempo, pensando que filosofar era otra cosa y que esa otra cosa es algo que tiene que redondearse siempre en el campo de la práctica, lo cual me obliga a intentar unas hipótesis de política de la ciencia [...].

La política de la ciencia para nosotros, hoy, es fundamentalmente política de la investigación. Como política de la investigación, a mí siempre me ha resultado conveniente para cualquier reflexión situarla en relación con la política educativa, con la cual forma parte de la política cultural general, y con la política económica, con la cual forma parte de la política sin más, sin adjetivos. Los problemas clásicos, los problemas con los que siempre se ha encontrado alguien que hiciera un poco conscientemente política de la ciencia, se podrían describir así: el problema de la relación entre ciencia y libertad, o política de la ciencia y libertad, el de la relación entre ciencia e igualdad, o política de la ciencia e igualdad; libertad, igualdad, en el sentido social e individual.

Por lo que hace a la libertad, una parte de esta problemática, política de la ciencia-igualdad, es la problemática política de la ciencia y política de enseñanza. Insistiré un poco más en ello, pero ahora querría dejar el de la ciencia-política económica que se traduce generalmente en política de asignación de recursos que dicen los economistas, aunque no sea ese ni mucho menos el único campo de asignación de política de recursos, que es solo un aspecto, porque hay, como es natural también, retroalimentación en todo ese sistema. También la política de la ciencia va a influir luego en los recursos asignables, en la masa de recursos asignables.

Y añadiría que por la crisis sobre cuyo fondo estamos, crisis de la política de la ciencia, crisis de la filosofía de la ciencia, con un curioso parentesco en cuyo fondo se adivina un riesgo de decisionismo irracional, que es lo que habría que evitar, por esta crisis convendría quizá añadir que la problemática clásica que he esquematizado de la política de la ciencia, se engloba en una problemática que, aun teniendo dentro toda esa complejidad, cada vez nos estamos acostumbrando más a ver como una cosa única, como un todo: la política de desarrollo. Siento mucho que la palabra esté tan degradada por el

uso demagógico que se ha hecho de ella en España durante tantos años, pero me parece que, de todos modos, sigue siendo la palabra clásica de los comunistas y si fuéramos a abandonar todo término que los demagogos nos hayan estropeado, estábamos listos, ¡íbamos a ser el país más lacónico del mundo!

Yo arriesgaría sin una pretensión de mucho futuro sino para una etapa ya en mientes, aunque necesitada de un previo cambio revolucionario social como he dicho varias veces, una línea de política científica, particularmente para un país como este que aún va a tardar en llegar a cuarenta millones de habitantes, a la que llamaría un poco en serio, un poco en broma, revolucionaria-conservadora, revolucionaria de la sociedad, conservadora de muchas otras cosas, invirtiendo con esto la línea política tradicional de los conservadores (habrán observado ustedes que los conservadores son los que nunca conservan nada más que las relaciones de producción. Ellos no conservan bosques, no conservan un espacio libre, no conservan un río limpio, ellos no conservan nada más que el registro de la propiedad, ese sí, ese o la ordenanza).

Pues bien, frente a eso sería una línea socialmente revolucionaria. En todo lo demás, conservadora, provisionalmente. No tengo ningún reparo en decir que esto coincide prácticamente con alguna propuesta procedente de la derecha. Por ejemplo, la de Lorenz, que ha pedido una moratoria en el crecimiento. Me parece que ante personas que estuvieran menos acostumbradas a pensar en problemática científica y técnica, aquí necesitarían una gran explicación. Me parece que con los aquí presentes, no. El que estén de acuerdo o en desacuerdo con esta línea general de política de la ciencia no depende de que yo la explique o no, porque entienden perfectamente de que se trata: la diferencia del cambio entre la propuesta de una moratoria tecnológica, hecho desde la derecha, y la que a mí me parecería razonable, estriba en que a mí solo me parece razonable una línea de política científica conservadora en el supuesto de una previa revolución social, en el supuesto de una previa revolución de las relaciones de propiedad y las relaciones de producción, sin lo cual no me parece lógicamente posible conseguir un consenso acerca de algo que, en definitiva, ya iba a suponer, sin

ninguna duda, una etapa muy dura para la cultura en la que hemos nacido todos, incluso los que tengamos ideas más rojas que el sol poniente.

Es igual, todos hemos nacido en esta, todos somos hijos de esta cultura. Para todos nosotros será bastante atroz admitir que aquello que fueron el horror de las descripciones de la inmediata postguerra, a lo mejor es algo que vamos a tener que proponer y no porque no haya energía suficiente, sino porque a lo mejor, razonablemente, hemos llegado a la conclusión de que, aún habiéndola, hay que proponer que deje de haberla por ejemplo.

No lo digo con ninguna certeza, lo digo solo a título de hipótesis. Un cambio así no es viable más que de dos maneras: o bien lo impone una tiranía integral, que es la hipótesis de Harich que me niego a suscribir como acto de voluntad, o bien la impone una libertad y una igualdad radicales, quiere decirse, una sociedad verdaderamente comunitaria.

Supuesto esto, y subrayado el carácter de provisionalidad y urgencia de esta línea política, de política de la ciencia quiero decir, que tendría que ser practicada sin suponerla eterna, sin hacer ninguna suposición acerca de su duración, sometida a constante revisión, creo que se podría hacer todavía algunas precisiones más acerca de cómo se podría construir esta política de la ciencia.

Creo que en ella debería haber un primado de la igualdad sobre cualquier otro valor social. Quiero decir que solo podría estar justificado y tener verdadera adhesión comunitaria —entiendo por comunitaria la versión revolucionaria de eso que se suele llamar democracia; no es lo mismo pero vamos, para hacer una traducción a cualquier otro lenguaje—, la única manera pues de conseguir un apoyo colectivo de la comunidad a una práctica restrictiva, tan dolorosamente restrictiva como podría ser, por ejemplo, la referente a algunos capítulos de investigación científica que fueran desaconsejables por muy diversas razones, desde los riesgos ecológicos hasta porque fueran excesivamente intensivas en energía o por cualesquiera otras razones, incluso morales, en una situación que sería de revolución cultural, para que eso se pueda pedir como sacrificio, hay que garantizar una radical igualdad de situación para los que van a estar sometidos a una coartación así por la colectividad.

En esta política de la ciencia, habría que reconocer el tipo de corrección de la libertad del científico que tendría que sufrir, el instrumentado en la forma más liberal y libertaria posible. En realidad, es posible que no hiciera falta mayor coacción de la libertad del investigador que la misma que conocemos hoy; esto es, la coacción de su libertad a través de la asignación de recursos, a través de la negativa de recursos o del favorecimiento económico de tales pruebas de investigaciones en perjuicio de otras. Es posible, no lo sé. Pero, en cualquier caso, el control de esa coerción, fuera solo económica, fuera solo distributiva o fuera incluso político-cultural, tendría que ser, para ser tolerable, una coerción controlada por la colectividad con presencia del individuo mismo […].

Un problema de esta política de la ciencia, un problema en mi opinión fundamental, sería la preservación del carácter práctico, del carácter operativo de la ciencia moderna, que es lo que le ha dado también su potencia analítica, cognoscitiva. Habría que preservar a toda costa la esencialidad de la noción de práctica científica, pero, en un camino viable para esto, en una política de la ciencia en una sociedad revolucionada, sería forjar la politización del concepto de práctica. Politización no en el sentido de infusión de ideas determinadas sino en el sentido de *orientación a la aplicación práctica*, convirtiendo, por ejemplo, en campos privilegiados a ciertas investigaciones sociológicas, los problemas tan vitales de la ciudad y el campo, de la sanidad, conseguir un porcentaje muy alto de la población de científicos orientado hacia esta problemática que, por una parte, es urgente para una sociedad como la nuestra, y que, por otra parte, es, sin ninguna duda, mucho menos cara en un sentido global, es decir, tiene muchos menos costes sociales que otras que, también es verdad, pueden tener también mucho mayor beneficio social.

Esto supondría una cierta acentuación privilegiada de la investigación en ciencias sociales, por ejemplo, y por rechazo de las consecuencias de eso en la asignación de recursos, así como por la propia inspiración de esta línea de política de la ciencia, seguramente significaría un prescindir en gran parte de la investigación en tecnología pesada y un favorecimiento de la investigación en tecnologías, por un lado, ligeras o más limpias, como se quiera decir, y, por

otro lado, más locales; esto es, investigación tecnológica que, por sus menores costes en sentido burgués tradicional de la economía política y también en sentido social, estuviera también justificada aunque su ámbito de aplicación posible fuera reducido. Fuera, por ejemplo, solo la comarca de un determinado cultivo en caso de investigación agronómica.

Debo decir que esta línea de política de la ciencia suscita ya más acuerdos de lo que parece. No sé qué estará ocurriendo en China en estos momentos después de los últimos cambios políticos, que han ido acompañados de la clásica retórica farisaica tradicional en la política por la cual los derrotados no son los derrotados sino víboras bíblicas y todo lo demás. No sé qué estará ocurriendo ahora, decía, pero todo hacía suponer hace algunos años que la política de la ciencia que estaban llevando a cabo con algunas excepciones —en algunos lugares invertían en tecnología pesada, sucia, por ejemplo en cuestiones atómicas, por ejemplo en algunas ramas de la industria química —, desde el punto de vista cultural marcaban unas líneas en las que la línea principal, que ahora es pospuesta, se había inspirado. De ahí viene, de ese tipo de línea de política cultural.

Pero es que, además, la tendencia a una política cultural de educación y de la ciencia conscientemente análoga, se encuentra en el otro extremo, en el más impensable del arco iris socialista. Se encuentra, por ejemplo, en los sindicatos socialdemócratas alemanes. En el sindicato de Educación y Ciencia de la Federación sindical alemana, que es un sindicato en sustancia y mayoritariamente reformista […].

Y este es el único punto sobre política de investigación. Es decir, que lo dice, que ya es bastante categórico, y tiene además la doble fuerza de que es lo único que el programa del sindicato dice sobre política de investigación. De modo que seguro que todos ustedes, a partir de ahora, me pueden reprochar haber seguido un modelo chino o haber seguido un modelo socialdemócrata, como quieran. En cualquier caso, la problemática es de todos y si algo enseña es a prescindir de dogmatismos filológicos, precisamente para salvar lo único que no se puede perder en la tradición emancipatoria, a saber, el contenido auténticamente revolucionario, no reformista, no simplemente progresista.

Muchas gracias por su atención.

* Texto de la conferencia del 3 de noviembre de 1976 en la Facultad de Ingenieros Superiores de la Universidad de Barcelona, dentro de unas jornadas en las que también participaron sus amigos Jesús Mosterín y Javier Muguerza, a los cuales cita en distintas ocasiones. Se conserva transcripción en: FPMS-BFEEUB, introducida por López Arnal y Sarrión en Sacristán, M.; *Filosofía y metodología de las ciencias sociales (I), op. cit*., pp. 314-350. El texto de esta edición se basa al completo en esta trascripción, de la que, dados nuestros límites de extensión, he tratado de eliminar las partes que consideraba menos relevantes [N. del e.].

A PROPÓSITO DEL EUROCOMUNISMO*

[…]

II

EL 'EUROCOMUNISMO' COMO REPLIEGUE

Pero, por encima de aquella dimensión analítica (en la que el "eurocomunismo", en aparente contradicción con su escasa afición a la teoría, se destaca favorablemente del resto del movimiento comunista) no hay una dimensión totalizadora socialista. El análisis "eurocomunista" no es parte de una dialéctica revolucionaria. O, para decirlo con las palabras de la intervención de ayer, el "eurocomunismo" no es una estrategia al socialismo. Precisamente cuando se presenta como estrategia socialista pierde incluso su calidad analítica, y se convierte en ideología engañosa. El "eurocomunismo" como estrategia socialista es la insulsa utopía de una clase dominante dispuesta a abdicar graciosamente y una clase ascendente capaz de cambiar las relaciones de producción (*empezando* por las de propiedad) sin ejercer coacción. Para creerse semejante utopía (si es que alguien se la cree) es necesario haber perdido la idea de lo que puede ser un cambio conscientemente querido de modo de producción, y de lo que es una clase amenazada de expropiación por la clase a la que ella domina y explota actualmente.

El "eurocomunismo", en la medida en que se le puede tomar en serio, no es una estrategia al socialismo. Es, por el contrario, el último repliegue

alcanzado por el movimiento comunista real desde la derrota de los años 1917-1921. Es verdad que un repliegue se puede organizar como preparación de una ofensiva, o para que un día sea posible preparar una ofensiva. Pero para eso la primera condición consiste en saber que se trata de un repliegue. Lo peor del "eurocomunismo" es su presentación eufórica como "vía al socialismo", porque esa presentación implica la voluntad de ignorar la situación de repliegue y, con esa ignorancia, el abandono de toda noción seria, no reformista-burguesa, de socialismo.

EL MOVIMIENTO LO ESTÁ SIENDO TODO

En general, la posición de los partidos comunistas en los países capitalistas en los que tienen alguna importancia es bernsteiniana, por decirlo con un concepto tradicional: esos partidos se limitan o reducen a promover e inspirar el movimiento de la clase obrera en su vida cotidiana, incluyendo en ese movimiento el forcejeo por los hilos del poder político tanto como está dado en el estado burgués; y no plantean siquiera la cuestión de los fines del movimiento. Este "movimientismo" es característico de los partidos "eurocomunistas" con un acento y, con otro acento, y con mayor o menor retraso en las posiciones adoptadas, lo es también de los partidos comunistas menores […].

La reducción de los partidos comunistas al movimentismo en el marco social dado tiene el sólido fundamento de que los hechos no han confirmado la expectativa de 1917-1919 ni las dos principales explicaciones *ad hoc* inventadas luego para zurcir la desgarrada teoría. Esas dos explicaciones son: la de las etapas de la revolución mundial, partiendo de la consolidación del socialismo en un solo país (la expectativa que animó a la tradición estalinista); y la idea de que el obstáculo decisivo opuesto a la revolución es una deficiencia subjetiva consistente en la falta de dirección revolucionaria (explicación todavía hoy mantenida en varios ambientes trotskistas). La política puramente "movimientista", bernsteiniana, de todos los partidos comunistas un poco importantes se basa siempre en la derrota de aquella expectativa, ya lo reconozcan abiertamente con la coherencia reformista de

los partidos "eurocomunistas", ya lo disimulen, como otras formaciones más oportunistas, ya, por último, lo ignoren, como otros pequeños partidos comunistas más obnubilados ideológicamente, pero todavía exentos del reformismo burgués de los primeros y de la insinceridad oportunista de los segundos.

III

NECESIDADES Y RASGOS DE UNA REGENERACIÓN COMUNISTA

El revisionismo al que Bernstein dio forma en otra situación de la sociedad europea (no sin analogías con ésta) presenta muchas cosas en común con la práctica de los partidos comunistas europeos contemporáneos. Para empezar, unas raíces de clase bastante parecidas; el progresivo paso de la hegemonía dentro del partido a equipos dominantes pequeño burgueses de profesionales (no de intelectuales puros o teóricos, como en los partidos extremistas), con retroceso de la fuerza obrera en la dirección política (pese a ser mayoritaria en la organización, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los partidos comunistas minoritarios), es tan evidente en los partidos "eurocomunistas" como lo fue en la socialdemocracia del cambio de siglo. Luego tienen en común una buena y sensata percepción de la realidad. Luego, muy en relación con la raíz de clase de los equipos dirigentes, la concepción positivista de la realidad como sustancialmente inmutable. Por último, un politicismo desenfrenado en el que confluyen el juicio positivista sobre la inmutable realidad y la jactancia vanidosa del pequeño burgués, particularmente del intelectual sin pasión por las ideas.

La orientación general de un comunismo marxista tiene que consistir hoy en la reafirmación de la voluntad revolucionaria (sin la cual no sería una orientación comunista) y el intento de conocer con honradez científica la situación (sin lo cual no sería una orientación marxista). Lo primero que hace falta para articular esa orientación (no importa reiterar cuando se trata de esto tan importante) es una consciencia autocrítica del fracaso o el error de las

previsiones de 1917-1919, e incluso de la literalidad de la perspectiva marxiana. Hay que saber y reconocer, con la libertad de vanidades y dogmatismos imprescindibles para pensar científicamente, que las "condiciones materiales" contempladas en el esquema marxista, desde el siglo XIX, como presupuestos de la revolución proletaria se cumplieron hace ya mucho tiempo, y que por ese lado no hay que esperar nada, ninguna "etapa" que aún hubiera que cubrir por causas objetivas o materiales. Las "condiciones materiales" presupuestas por la tradición marxista se han realizado con una abundancia que Marx no había ni imaginado; la sociedad anónima o "el capital por acciones", que según Marx "muta en comunismo", se ha quedado hasta anticuado y, sin embargo, no ha habido revolución social. Con eso no queda ya ni sombra de apoyo para un marxismo mecanicista que, ciertamente, sólo se puede imputar a Marx en los momentos en que algún descubrimiento le deslumbra o en los que él también da una cabezada, pero que, no menos ciertamente, es un elemento de mucho peso en la tradición del movimiento y en el ideologismo de varios grupos. Superar el mecanicismo, tan fuera de lugar cuando no hay ya mecánica alguna cuyos efectos esperar, es una condición necesaria para reconstruir científicamente la perspectiva revolucionaria, para distinguir verazmente entre conocimiento y voluntad, entre lo que hay y lo que el movimiento quiere que haya.

Dado el desarrollo actual de las fuerzas productivas y dada la presente articulación de las relaciones de producción, la idea de que el movimiento proceda llevado necesariamente por una corriente entrecortada a ciertos niveles determinados, como por un río con esclusas, es un mito científico que se tiene que sustituir por la visión de un movimiento situado en un terreno del que conoce algo e ignora mucho; un movimiento que se dispone racionalmente ante los obstáculos, aprovechando al máximo lo que conoce y sin confundirlo nunca, naturalísticamente, con lo que quiere; y así sabe que *sólo tiene sentido porque busca una meta revolucionaria, el comunismo.* Desde el punto de vista del sentido, de la razón de ser, el movimiento no es nada, la meta lo es todo. Antonio Gramsci (al que tan ingenuamente manipulan hoy) expresó algo parecido diciendo que no interesa montar en la imaginación detalladas construcciones especulativas, como los revolucionarios utópicos,

ni menos encerrarse en el forcejeo cotidiano por objetivos ineludibles e importantes, pero insuficientes, al modo de los reformistas, sino que se trata de trabajar por la realización de un «principio ético-jurídico», el principio de la sociedad emancipada. La sujeción positivista a la sociedad presente, adobada a lo sumo con la teoría de etapas y gradualidades en una fantasiosa vía de reformas, es tan acientífica como la prescripción por los utópicos de la forma de freír huevos en la sociedad emancipada.

POLÍTICA E IDEOLOGÍA

Uno podría preguntarse, llegado a este punto, si esta reflexión no se reduce a gastar pólvora en salvas, como se suele decir. Puesto que se admite que el análisis "eurocomunista" de la situación en las sociedades de que se trata es bastante acertado y, en particular, que la correlación de fuerzas político-militar, sobre el fondo de la crisis económica, sugiere más una nueva apelación de la burguesía al fascismo (para conseguir de una vez y por las malas el "pacto social") que una posibilidad revolucionaria, no nos preocupemos (se podría decir) por el reformismo que, al menos, consigue una intervención real en la vida política, ni por la ceguera ideológica de otros partidos comunistas minoritarios que, por lo menos, y aunque sea como sonámbulos, mantienen la pequeña llama del ideal junto al movimiento real. Hasta se podría adornar consoladoramente esa proposición con la célebre sentencia de Marx, aplicada esta vez a nosotros mismos: "No lo saben, pero lo hacen".

Pero esa actitud no se puede adoptar porque la política reformista tiende a producir en los militantes la pérdida de voluntad revolucionaria, y porque los espejismos ideológicos tienden a producir en ellos, al final, escepticismo o desesperación. El resultado de la copresencia desligada de reformismo e ideologismo no será una integración de voluntad comunista en el conocimiento y en el movimiento obrero real, sino la divergencia acentuada de uno y otro motivo, la socialdemocratización definitiva de unos partidos "eurocomunistas" probablemente en crecimiento (al menos electoral), el enquistamiento dogmático de unos grupos minoritarios probablemente en

disminución relativa y, sobre todo, la neutralización decepcionada de un sector popular que quedará en disposición de sucumbir a demagogos fascistas, tal vez de nuevo disfrazados de anarquistas, al modo como Falange se cubrió en los años 30 con el rojo-y-negro confederal.

La tendencia a refugiarse en ficciones ideológicas es muy intensa, porque ideología es seguridad frente al malestar producido por la situación del movimiento. Los "eurocomunistas" calman la natural ansiedad ignorando la crisis y prometiéndoselas muy felices en una suave transición a la nueva sociedad; los comunistas minoritarios consiguen lo mismo imaginando, con edificante constancia desde 1919 que la revolución está a punto de estallar. Pero la procesión va por dentro [...].

IV

ELEMENTOS DE UNA POLÍTICA COMUNISTA CONTEMPORÁNEA

Por otra parte, el rechazo del "eurocomunismo" como ideología de una supuesta vía al socialismo no condena a la pasividad. La crítica del "eurocomunismo" lleva implícita una política. No es, desde luego, una "vía", una "estrategia", pero tampoco se finge tal, por la sencilla razón de que no cree en estrategias en sentido corriente, no cree que tengan valor científico las construidas previsiones tradicionales de lo que va a pasar y de cómo va a pasar. Esas estrategias son en gran parte construcciones *ad hoc*, justificaciones de la práctica del momento. Una política comunista racional no tiene que hacer construcciones de esas, y menos que nunca hoy, en medio de la crisis teórica y de la perplejidad práctica del movimiento. Lo que tiene que hacer es situar bien claro y visible el principio revolucionario de su práctica, el "ideal", por decirlo con la más "cursi", ética y pre-marxista de todas las palabras que hacen al caso. Lo científico es saber que un ideal es un objetivo, no el presunto resultado falsamente deducido de una cadena pseudo-científica de previsiones estratégicas. Lo científico es asegurarse de la *posibilidad* de un ideal, no el empeño irracional de demostrar su existencia futura. Y lo revolucionario es moverse en todo momento, incluso en

situaciones de mera defensa de lo más elemental, del simple pan (como en la presente crisis económica), teniendo siempre *consciencia de la meta* y de su radical alteridad respecto de esta sociedad, en vez de mecerse en una ilusión de transición gradual que conduce a la aceptación de esta sociedad. […]

* Texto publicado en el n.º 6 de *Materiales* (noviembre-diciembre de 1977, pp. 5-13). Su contenido había sido ya expuesto como comunicación en julio de ese año en el curso sobre problemas actuales del marxismo, de la escuela de verano organizada por la institución Rosa Sensat de la Universidad Autónoma de Barcelona. Carrillo acababa de publicar su libro *Eurocomunismo y Estado*. Dada la extensión del texto, me he visto obligado a seleccionar aquellas partes que consideraba de mayor interés, aunque recomiendo leerlo al completo. Se encuentra también en Sacristán, M., *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, *op. cit.*, pp. 196-207 [N. del e].

ALGUNOS ATISBOS POLÍTICO-ECOLÓGICOS DE MARX*

Se puede tener casi la seguridad de que hoy, a diferencia de lo que habría ocurrido hace dos o tres años todavía, un asunto como el que está anunciado no necesita justificación. Sin duda sigue habiendo ambientes de opinión que consideran artificiosa la preocupación por cuestiones como la que nos va a ocupar, pero tantas personas están ya lo suficientemente informadas de la importancia de los problemas ecológico-políticos que se puede prescindir de una justificación extensa. Tratar este asunto no es atender a una moda pasajera; esta problemática, por el contrario, está en agravación constante; tampoco es una cuestión de estética, como se dice a veces entre despectiva y condescendientemente; ni es un afirmación idílica de una supuesta armonía que hoy estaría vulnerada. Quien de verdad se plantea los problemas político-ecológicos sabe que no se trata de cultivar la añoranza de estadios anteriores supuestamente más felices o más equilibrados. La hipótesis de que los animales que antropocéntricamente llamamos superiores, como nosotros mismos, deban sus condiciones de existencia a una contaminación basta para evitar todo enfoque esteticista o nostálgico: nosotros respiramos porque en el estado actual del planeta hay oxígeno suficiente en la atmósfera, y ese oxígeno era polución desde el punto de vista (por así decirlo) de las algas y otros organismos que tal vez lo produjeron: esos organismos respiraban carbónico.

No se puede, por lo tanto, identificar la consciencia político-ecológica con una consciencia nostálgica que empezaría por ser ignorante al sentar, falsa y antropocéntricamente, un supuesto estadio inicial puro y favorable a la

especie humana; la primera naturaleza terrestre documentada o hipotética no era nada favorable a la especie humana. Los problemas de política ecológica no son ideológicos ni se deben a una añoranza esteticista: son problemas pragmáticos. Cuando uno lamenta, por ejemplo, que los barcos petroleros contaminen burdamente las aguas en todos sus viajes de regreso (porque hacen ese viaje cargados de agua marina como lastre y la sueltan al mar, sucísima de petróleo, cuando llegan de nuevo al terminal petrolero), no lo hace principalmente por motivos de estética (por lo demás justificadísimos), sino porque la progresiva polución de los océanos perjudica a la principal fuente productora de oxígeno del planeta. Por la misma razón, y otras que se acumulan, puede uno protestar, sin ninguna sensiblera esteticista, contra los vertidos radiactivos, los cuales amenazan con crear una situación que durante siglos enfrentará a la humanidad y a otros animales con problemas de solución hoy inimaginable. Cosa parecida se puede decir de la desaparición paulatina de las selvas tropicales, de las que a veces —por ejemplo en el sureste de México— no quedan más que festones de 8 a 10 metros en las márgenes de los ríos, como una especie de escenario decorativo, mientras lo que fue selva se dedica a la cría de carne que exportar a los países industrializados. Las selvas tropicales son también importantes productoras de oxígeno, y una vez destruidas son probablemente irrecuperables, porque su suelo fértil suele ser de muy poca potencia.

Los problemas de ecología política son problemas prácticos, no ideológicos. Son, además, globales, internacionales en mayor o menor medida: es claro que el problema del océano o el de la atmósfera son problemas internacionales. Es corriente a este respecto mencionar el perjuicio que ha sido para los países escandinavos la "limpieza" del cielo de Londres por el procedimiento de desplazar o hacer más altas las emisiones de polucionantes. Tanto el hecho de que se trata de problemas prácticos en otro tiempo no percibidos como tales, cuanto el hecho de que su tratamiento ha de ser global son datos que ponen en quiebra la concepción tradicional moderna de la política, enmarcada en la idea del estado nacional de origen burgués. No hay manera de tratar estos problemas con criterios nacionalistas, y ante ellos el viejo buen sentido político y lo que el general Franco llamaba "el

sagrado egoísmo de las naciones" resultan unas veces absurdos, otras suicidas y a menudo criminales.

Se puede decir que la tradición marxista no ha conocido estos problemas o que los ha conocido muy insuficientemente. Y, sin embargo, en la obra de los clásicos —particularmente en la de Marx y, en menor medida, en la de Engels— había elementos interesantes al respecto. Esos atisbos han sido tenidos en cuenta de manera muy variada durante el siglo de existencia de la tradición marxista. Por ejemplo, siempre fue muy tenida en cuenta la crítica por Marx y Engels de las condiciones de vida de la fuerza de trabajo, principalmente de los trabajadores industriales, pero también de los agrícolas y de las clases populares más en general. Con el saber de después, como dicen los italianos, esa crítica se puede considerar elemental ecología humana, sobre todo ecología del trabajo en las condiciones del capitalismo ascendente. El tratamiento de este asunto, en la medida en que tiene trascendencia político-ecológica, es bastante profundo en la obra de Marx, porque arranca de la raíz. Marx ha intentado explicar lo que a veces llama, con término muy ecológico, *depredación* del trabajador en el medio capitalista. No en ningún texto recóndito, sino en la obra de Marx que es más leída (al menos eso dicen), en el libro I de *El capital*, hay una larga descripción de cómo la producción capitalista, al ser principalmente producción de plusvalía, busca constantemente en su época heroica, cuando trabaja sobre la base de la obtención del máximo de lo que Marx llama plusvalía absoluta, la prolongación de la jornada de trabajo, con lo cual, escribe Marx, se atrofia la fuerza de trabajo humana y se produce su agotamiento y su muerte. Ésta sería la raíz última de lo que a menudo llama depredación de la fuerza de trabajo, estableciendo un interesante paralelismo con la depredación de la tierra en la agricultura capitalista. Este punto está a menudo expresado en *El capital* con un lenguaje vigoroso del que puede ser muestra este paso del capítulo octavo del libro primero acerca de la jornada de trabajo:

> En su impulso desmedidamente ciego, en su hambre de plustrabajo, hambre feroz, hambre propia de fiera corrupia, el capital derriba no solo los límites extremos morales de la jornada de trabajo (por "límites morales" entiende Marx los límites

> consuetudinarios, los que son costumbre recibida), sino también los meramente físicos. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y la conservación sana del cuerpo, se apodera del tiempo requerido para consumir aire libre y luz del sol, araña roñosamente el tiempo de comer —escribe en premonición de *Tiempos Modernos* de Chaplin— y, si puede, lo incorpora al proceso de producción mismo, de modo que las comidas se administren al trabajador como mero medio de producción, como el carbón a la caldera de vapor y sebo o aceite a la maquinaria.

Ese tono grave y hasta un poco patético es frecuente en el libro primero de *El capital* cuando Marx estudia las causas de la depredación de la fuerza de trabajo o cuando la describe, y varias veces con ese paralelismo aludido entre trabajador y tierra; por ejemplo, también en el libro primero: "La misma codicia ciega que en un caso agota las tierras había afectado en el otro (Marx se refiere a los treinta primeros años del siglo pasado) las raíces de la fuerza vital de la nación; las epidemias periódicas hablaban en Inglaterra tan claramente como la disminución de la estatura de los soldados en Alemania y en Francia".

Esa cuestión, a la que Marx ha dado mucha importancia, pero que, sin embargo, se recuerda poco al considerar su obra, indica una consciencia bastante acerca de la importancia social de lo que se podría llamar indicadores biológicos; Marx ha estudiado con interés las estadísticas militares de Centroeuropa (principalmente de Alemania) y de Inglaterra. Con ellas consigue una significativa curva de la disminución de la estatura media de los mozos llamados al servicio militar, en correlación con la instauración del capitalismo en esas regiones. Ciertamente, todas las frases de Marx a este respecto rezuman connotación moral, porque sus análisis no son casi nunca puramente descriptivos, sino que suelen ir cargados de pasión ética y política. En el libro primero de *El capital* y en el mismo capítulo octavo está la célebre metáfora según la cual el trato que recibe la fuerza de trabajo en el capitalismo, la depredación capitalista de la fuerza de trabajo, se puede comparar con el que se daba a las reses en el Río de la Plata, pues en aquella zona abundante en ganado se sacrificaba frecuentemente a las reses solo por la piel, despreciando la carne sobreabundante. Rebuscando en los *Libros Azules* del gobierno inglés y en otras fuentes estadísticas o descriptivas, Marx

encuentra documentación de la degradación y depredación de la fuerza de trabajo: por ejemplo, la costumbre inglesa, todavía en los años cincuenta del siglo pasado, de llamar a los obreros "tiempo-enteros" o "medio-tiempos", según la edad que tuvieran y, consiguientemente, según el horario en que pudieran trabajar de acuerdo con la limitación de la jornada de trabajo de los niños.

Marx no ha estudiado sólo ese plano de la ecología humana que se podría llamar ecología de la fuerza de trabajo en condiciones capitalistas tempranas; también ha considerado desde el mismo punto de vista algunos aspectos de la vida cotidiana; principalmente dos: habitación y alimentación; por lo que hace a la habitación, Engels ha sido un estudioso más sistemático que Marx; las observaciones de Marx al respecto son más impresionistas y casuales. En cambio, por lo que hace a la alimentación, Marx parece haber sido el primer científico social que ha tratado de un modo no exclusivamente médico, sino político, el problema de las adulteraciones, uniendo dos tradiciones separadas: la acción de los gobiernos y los nuevos conocimientos bromatológicos. Marx se basa en buenos estudios previos de la adulteración de alimentos, principalmente debidos a químicos ingleses, alemanes y franceses, pero da a los datos un nuevo tratamiento político-social. Así, por ejemplo, ha estudiado sociológicamente la adulteración del pan en la Inglaterra de la primera mitad del siglo pasado, época en la cual trabajaban panaderos llamados "de precio completo" y panaderos "de medio precio"; los primeros servían pan de harina sin mezclas; los segundos, pan de harina mezclada con sustancias de gran peso, como el alumbre o la arena (por cierto, que el análisis por Marx de las adulteraciones de los alimentos destinados a la clase obrera en el joven capitalismo inglés y centroeuropeo permite apreciar causas muy parecidas a las que posibilitaron el escándalo del aceite de colza desnaturalizado en la España de los años setenta de este siglo. En los dos casos la motivación es la misma: obtener productos que abaraten la fuerza de trabajo, productos que al entrar en la cesta de consumo del trabajador le permitan subsistir con el salario más bajo posible: esa fue la motivación del pan inglés "de medio precio" y de la autorización del consumo de aceites que no fueran de oliva en la España de finales de los años

cincuenta de este siglo, también en el momento de empezar un período de industrialización).

Todos esos intereses de Marx componen un cuadro de critica político-ecológica; y cuando los desarrollos de ese tipo no eran descriptivos o analíticos, sino que se presentaban como tesis, eran todavía más radicales. Por ejemplo, tanto Marx como Engels han considerado cosa obvia que en una sociedad socialista las grandes ciudades tienen que ser abolidas. Aquí se empieza a tropezar, dicho sea de paso, con tesis de los clásicos que la vulgata marxista, tan contaminada de progresismo burgués, consideraría no marxistas. El marxismo vulgar se resistirá a creer que sus clásicos han dicho que las grandes ciudades tienen que ser destruidas, esas grandes ciudades que son el hábitat corriente del proletariado industrial; pero la tesis está, y no en un texto oscuro y abstruso que sólo esté al alcance de los eruditos, sino en el escrito más facilón y divulgador que han escrito Marx y Engels, en el *Anti-Dühring*: "Ciertamente —escribe Engels, sin duda de acuerdo con Marx, que ha colaborado en el libro— la civilización nos ha dejado con las grandes ciudades una herencia que costará mucho tiempo y trabajo eliminar; pero las grandes ciudades tienen que ser eliminadas, y lo serán, aunque se trata de un proceso lento".

Sin embargo, esos materiales y bastantes otros —tendremos tiempo de considerar aún algunos— no han tenido prácticamente continuación en la tradición marxista, salvo en unos pocos casos muy notables, de los que cabe destacar dos: uno es la preocupación de Kautsky por los problemas demográficos, particularmente meritoria por manifestarse en una época —el último cuarto del siglo pasado— muy poco sensible al problema y muy alejada aún de las inquietantes circunstancias que conocemos hoy; como tantas otras cosas, también el atisbo de Kautsky —compartido, tras cierta reticencia, por el viejo Engels— quedó olvidado en la tradición marxista mayoritaria, hasta el punto de que, todavía mediado este siglo, los gobiernos supuestamente marxistas de los países del Este de Europa votaban unánimemente, junto con el Vaticano, contra cualquier control demográfico en las reuniones internacionales acerca del problema.

El segundo caso excepcional y brillante que querría evocar es el de un

marxista polaco de finales del siglo pasado, mucho menos conocido que Kautsky, llamado Sergei Podolinski, el cual publicó en el órgano de la socialdemocracia alemana un interesantísimo ensayo en dos partes acerca del concepto marxista de valor-trabajo y de la segunda ley de la termodinámica, el principio de entropía. La ley de entropía dice que en un sistema cerrado la cantidad de energía utilizable, las diferencias de potencial, por así decirlo, van disminuyendo. La ley se refiere a un sistema cerrado, y es claro que la Tierra no lo es, pues está recibiendo constantemente energía del Sol e irradiándola; por eso siempre se ha discutido si la ley de entropía es o no pertinente para entender procesos humanos en la Tierra, particularmente los productivos. Pero la cuestión no es sencilla, porque a la objeción de que la Tierra es un sistema abierto se puede contestar que el conjunto de fuentes de vida para la especie humana tal vez no lo sea. La discusión tiene su parecido con la recientemente abierta por lo que podríamos llamar "el prigoginismo vulgar", la idea de que no hay que preocuparse por la desestabilización de un medio ambiente dado, porque en la naturaleza hay muchos otros equilibrios dinámicos posibles; pero la cuestión pragmática para la especie humana consiste en saber en cuáles de esos estados puede sobrevivir y en cuáles no: para los grandes reptiles del secundario no debe de ser gran consuelo saber que ellos perecieron, pero nació la especie humana.

Podolinski tuvo el gran mérito de recuperar el punto de vista naturalista que Marx había abandonado expresamente (para dedicarse desde entonces a la economía política) en las primeras páginas de *La ideología alemana*. Podolinski vuelve a cultivarlo, intentando reconstruir la idea de valor-trabajo en el marco de la termodinámica. Es justo, pues, honrar a este propósito la memoria de Kautsky y Podolinski, pero después de haberlo hecho se puede repetir que los conatos de pensamiento ecológico-político de los clásicos no han tenido prácticamente continuación en la tradición marxista. Cualquier cosa que hoy llamáramos problema ecológico-político se subsumía en la tradición marxista bajo el rótulo "Males del Capitalismo", sin ver la especificidad de los riesgos del trato civilizado con la naturaleza; así se constituyó una tradición progresista sin problemas que tenía mucho más de tradición burguesa que de novedad socialista.

Hay que preguntarse por qué ocurrió eso, pero antes conviene atender un poco a lo que ha sido menos tenido en cuenta en las ideas político-ecológicas de Marx. Se trata de observaciones relativas no a la ecología de la fuerza de trabajo industrial, sino a la agricultura. Hay un lugar clásico de este asunto, que es la sección décima del capítulo decimotercero del libro primero de *El capital*; se trata, pues de un texto del Marx más conocido, el de la madurez; y, sin embargo, muestra un giro de pensamiento que no encaja bien en la imagen más común de la doctrina marxiana. Marx ha pensado, por razón de su educación filosófica, que la historia avanza "por su lado malo". Pero en el paso aludido el modelo dialéctico de Marx, ese avanzar a través del mal, parece quedar suspendido. Marx piensa y dice, en efecto, que el avance por el lado malo puede no ser la dinámica del progreso en el caso de la agricultura, porque la explotación capitalista "dificulta el intercambio entre el ser humano y la naturaleza, perturba la eterna condición de una fecundidad duradera de la tierra". Eso está dicho un siglo antes de que los energúmenos de la "revolución verde" empezaran a hacer sus hazañas.

La reflexión de Marx tiene el interés de que no encaja bien en sus esquemas corrientes de pensamiento: todo progreso de la agricultura capitalista, sigue escribiendo Marx, "es un progreso no sólo del arte de depredar al trabajador, sino también y al mismo tiempo del arte de depredar el suelo; todo progreso en el aumento de su fecundidad para un plazo determinado es al mismo tiempo un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad". Y concluye con una afirmación generalizadora: "La producción capitalista no desarrolla la técnica y la combinación del proceso crucial de la producción más que minando al mismo tiempo las fuentes de las que mana toda riqueza, la tierra y el trabajador".

Hay, pues, en el pensamiento de Marx algunos motivos (algo más que barruntos) que rebasan la ecología del trabajo bajo el capitalismo. Pero, además, Marx ha intentado utilizar esos motivos para entender qué habría de ser la sociedad socialista. El intento es corto y no muy preciso, pero tiene bastante interés. Marx parte de una convicción muy pesimista, a saber, que en el momento de construir una sociedad socialista el capitalismo habrá destruido completamente la relación correcta de la especie humana con el

resto de la naturaleza (entendiendo por "correcta", pragmáticamente, la relación adecuada para el sostenimiento de la especie). Y entonces asigna a la nueva sociedad la tarea —dice literalmente— de "producir sistemáticamente" ese intercambio entre la especie humana y el resto de la naturaleza, entendido como básica ley reguladora de la producción en una forma adecuada a lo que llama (con un ideologismo muy de época, que todavía hoy perdura en giros como "psicóloga evolutiva", etc.) "pleno desarrollo humano". La sociedad socialista queda así caracterizada como aquella que establece la viabilidad ecológica de la especie. El desarrollo es muy breve; toda esta sección décima del capítulo decimotercero del libro primero de *El capital* es corta: según las ediciones ocupa entre tres y cinco páginas. Pero su contenido es de mucho interés. ¿Por qué no ha tenido continuación un texto tan categórico y preocupante, puesto que expresa la hipótesis de que el capitalismo no se extinguirá hasta haber destruido antes totalmente el metabolismo duradero entre la especie humana y la naturaleza? Pero sin duda la sensibilidad respecto de cualquier problema es un asunto histórico; generaciones y generaciones de marxistas y marxólogos han pasado sobre esas páginas fijándose en las demás cosas que decían, a saber, que el capitalismo tecnifica la agricultura, que reduce la población agrícola, etc., pero sin reparar en lo que decían acerca de la relación entre la especie humana y la naturaleza. Una de las causas de ese desinterés está, probablemente, en el substrato filosófico hegeliano del pensamiento de Marx mismo. Marx ha recibido de Hegel la herencia de un modo de pensar de un peculiar determinismo, basado en la idea de que los acontecimientos se producen con logicidad interna, con absoluta necesidad, la idea de que no hay distinción entre lo lógico y lo empírico, que lo factual, los hechos, son ya de por sí lógicamente necesarios. Es la idea expresada en la célebre frase, tantas veces repetida: "Todo lo real es racional". Además, esa logicidad o necesidad que la filosofía hegeliana atribuye a los acontecimientos, a la historia, opera a través de la negatividad: construye una dinámica en la cual el motor del cambio, el motor del proceso histórico, es lo que los hegelianos llaman negación. Esa negación no coincide con lo que llamamos negación en el lenguaje corriente, sino que, como han dicho algunos marxistas, es una

negación determinada o incluso —rizando el rizo— sobredeterminada; es una negación que uno no puede construir por medio de lo que comúnmente llamamos lógica. Cuando en la lengua corriente nos dicen que neguemos la proposición "esta mesa es gris", decimos "esta mesa no es gris". Todos sabemos negar una proposición que nos presenten en la lengua corriente y de todos. En cambio, negar una proposición en el sistema hegeliano o en cualquier sistema hegelizado es cosa que sólo saben hacer los hegelianos: ellos solos saben que la negación de "burguesía" es "proletariado", o cosas así, mientras que los demás creemos que la negación de "burguesía" (su complemento) es "no-burguesía". En cualquier caso, la idea hegeliana de que el proceso histórico discurre por esa dinámica interna y necesaria de la negación, la cual es (vista antropocéntricamente) el lado malo del proceso y también el motor del proceso, motiva enérgicamente a preocuparse poco por las incidencias del desarrollo y a atender casi exclusivamente a lo que se considera línea fundamental del mismo, o de interés primario para el que lo contempla. Marx ha intentado una versión de sentido común de esa especulación hegeliana, por ejemplo, en el lugar clásico de exposición de la función de la negación, del "lado malo", en el progreso histórico, que es un paso de la *Miseria de la filosofía*. Pero los resultados son a menudo tan arbitrarios como los de Hegel: así, por ejemplo, el comunismo sería la negación de la negación del comunismo primitivo o, aún más estéril y hasta ridículamente, el grano de cebada crecido en un tallo del cereal sería, según el ejemplo de Engels, la negación de la negación del grano de cebada sembrado. Este tipo de pensamiento imaginativo, muy tradicional en filosofía, se parece mucho a otras especulaciones triviales de la tradición, como la explicación mediante las ideas de acto y potencia, o de materia y forma. Se trata de codificaciones más o menos poéticas de experiencia común cotidiana; pero tomadas como explicaciones de lo real, detienen al espíritu inquisitivo con la apariencia de una comprensión que no es más que paráfrasis de lo ya sabido. En el caso de la "negación de la negación", la inhibición del espíritu investigador desemboca en cierto fatalismo que espera un desarrollo necesario de los hechos a través, precisamente, del "lado malo": es la negatividad de un determinado estadio social, su lado malo, lo que permite el

progreso. La idea está muy clara en el siguiente paso de la *Miseria de la filosofía*:

> Es el lado malo el que da nacimiento al movimiento, el que hace la historia provocando la lucha. Si en la época de dominio del feudalismo los economistas, entusiasmados por las virtudes caballerescas, por la hermosa armonía entre derechos y deberes, por la vida patriarcal de las ciudades, por el florecimiento de la industria doméstica en el campo, por el desarrollo de la industria organizada en corporaciones, gremios y hermandadas, en una palabra, por todo lo que constituye el lado hermoso del feudalismo, se hubieran planteado el problema de extirpar todo aquello que arrojaba sombras sobre ese cuadro —servidumbre, privilegios, anarquía— ¿qué habrían conseguido con eso? Habrían aniquilado todos los elementos que provocaron la lucha, habrían ahogado en germen el desarrollo de la burguesía, se habrían propuesto el problema absurdo de borrar la historia.

Esta idea del progreso ineluctable a través del "lado malo" es la última raíz filosófica de la típica obsesión adolescente y falsamente revolucionaria de que cuanto peor están las cosas, tanto mejor para el futuro. Y, por lo que hace a nuestro asunto, favorece paradójicamente una aceptación incondicional de lo dado, pues precisamente el mantenimiento de lo que hay, particularmente de su lado malo, es lo que va a permitir una superación de ese estadio. Hay documentos de peso para sospechar que el viejo Marx no ha pensado las cosas así; pero es seguro que el Marx maduro (el Marx ortodoxo, si se permite la broma) sí que ha pensado de ese modo, por lo menos hasta la redacción del libro primero de *El capital*. Y muy radicalmente, aproximándose a veces a lo que hoy es una tendencia derechista de la peor especie, la sociobiología política. Así en este paso de un manuscrito del año 1863:

> ¿Qué es el desarrollo de las capacidades del ser humano? Aunque se realiza al principio a costa de la mayoría de los individuos humanos y de enteras clases humanas, quiebra al final el antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo singular; esto es, el desarrollo superior de la individualidad se compra inevitablemente mediante un proceso histórico en el que los individuos son sacrificados. Y eso prescindiendo de la esterilidad de tales consideraciones edificantes, pues las ventajas para la especie se imponen siempre, en el reino humano como en el animal y el vegetal, a costa de las ventajas de los individuos, ya que dichas ventajas para la especie coinciden con las ventajas para ciertos individuos, las cuales constituyen la

fuerza de estos privilegiados.

Hay, sin embargo, una diferencia importante entre los darwinistas sociales de ayer (los de derecha) o los sociobiólogos reaccionarios de hoy, por un lado, y el pensamiento de Marx, por otro; y es que Marx piensa que la especie humana está llamada a "abandonar el reino animal", proposición que es absurda desde un punto de vista zoológico, como es obvio, pero tiene un sentido político. Pero la aceptación del esquema del avance por el lado malo es, de todos modos, poco coherente con un programa de ecología política: si las cosas han de avanzar por su lado malo, se dirá, dejémoslas que sigan empeorando. Éste es un pensamiento más corriente de lo que puede parecer, y no sólo entre marxistas. Más de un ecólogo académico de la mayor autoridad piensa más o menos las mismas consecuencias prácticas, aunque partiendo de otras premisas: que si la naturaleza de la especie humana es tal que la mueve a destruir su hábitat, peor para ella, pero mejor para las leyes de la naturaleza; si un desarrollo técnico autodestructivo arraiga en la naturaleza de la especie, hay que dejar que siga adelante, con sus humos, sus ruidos y sus desechos nucleares: todo ello es fruto de una potencia de la especie. Por lo demás, los insectos, muchos de los cuales resisten dosis de radiación demasiado altas para la especie humana, seguirán habitando el planeta y multiplicándose. Parece bastante raro el franciscanismo de ese razonamiento, y hay que dudar de que Francisco de Asís hubiera estado dispuesto a favorecer a los insectos a costa de la extinción de la especie humana.

Seguramente que eso no lo explica todo, pero es muy probable que en la raíz del escaso eco que ha tenido en la tradición marxista el atisbo de ecología política presente en la obra de Marx esté el elemento hegeliano de su filosofía. Cualquier continuación útil de la tradición de Marx tiene que empezar por abandonar el esquema dialéctico hegeliano de filosofía de la historia. Marx mismo parece haberse dado cuenta de eso, más o menos claramente, desde mediados los años setenta del siglo pasado. En 1877, por ejemplo, escribió una carta, hoy ya célebre, a un periódico ruso reclamando que se dejara de entender su pensamiento como una filosofía de la historia.

La misma necesidad se le imponía en varios contextos diferentes. Cada uno de ellos necesita su propio estudio.

* Transcripción de la conferencia inaugural del curso 1983-84 de la Escola Pau Sans de L'Hospitalet de Llobregat (octubre de 1983), luego corregida por Sacristán y publicada en el n.º 21 de *mientras tanto* (diciembre de 1984, p. 39) [N. del e.].

LA OTAN HACIA DENTRO*

Muy poca gente cree que España tenga que mantenerse en la OTAN por la necesidad de defenderse de una agresión de los países del Pacto de Varsovia. Probablemente no lo cree ningún miembro del gobierno, y en todo el PSOE solo algunas personalidades de mucho peso, pero escaso y reciente arraigo en lo que fue un partido socialista. Por eso es característico que el alegato a favor de la presencia de España en la OTAN no se limite a lo estratégico, sino que opere con una acumulación de argumentos: a la supuesta amenaza militar o misteriosamente política de la URSS (¿cómo va a ser políticamente amenazador un dinosaurio de pies de barro que ha perdido casi todo prestigio ideológico?) se suma la presión de los aliados, los Estados Unidos y los gobiernos que han de darnos permiso para que entremos en la Comunidad Económica Europea. Esta es una constricción interna al ámbito de la OTAN, a diferencia de la externa, constituida por la supuesta amenaza del Pacto de Varsovia.

Alguna vez, los portavoces oficiales u oficiosos del gobierno, en vena de sinceridad y siguiendo el uso, tan instructivo, de separar radicalmente ética y política, se dejan ir a la valerosa confesión de que, propiamente, la presión a la que hay que responder integrándonos en la OTAN es la de las potencias occidentales, no la de los países del Este. Los aliados mismos, más frecuente y abiertamente que los gobernantes españoles (para los cuales ha de ser más penoso decirlo), añaden un tercer argumento en favor de la presencia de España en la OTAN, que consiste en un chantaje parecido al anterior: la integración en la OTAN satisface a los militares y los ocupa en asuntos técnicos, por lo que disminuirá su propensión a destruir la democracia mediante un golpe armado.

Todos ésos son aspectos internos de la cuestión española de la OTAN, son OTAN desde dentro. Quienes esgrimen tales razones internas —internas a la Alianza o a la política española— para apoyar la integración en la OTAN son más sinceros que los autores de los discursos oficiales acerca del peligro soviético. Pero si sus argumentos prenden entre los españoles, es posible que su efecto político no sea mucho menos malo que el de la simple hipocresía o el de la paranoia, que realmente cree en la amenaza militar del "imperialismo soviético" o del Imperio del Mal sobre España.

Unos y otros están trabajando —hay que suponer que, al menos algunos, sin proponérselo— para destruir no ya la insustancial democracia que hoy tiene el país, sino algo mucho más importante, a saber, la confianza que aún le quede a una parte de los españoles en la posibilidad de una vida política decente.

La insistente exhortación a aceptar como buenas bases de la actuación política falsedades manifiestas, o como fatal e ineluctable la sumisión a una o varias coacciones, siempre con el fundamento explicito o tácito de que lo político es amoral (así entienden los autores de esa conminación el hecho de que su política es inmoral), tiene que acabar por corromper políticamente a muchos y sumir a otros tantos en la inhibición. Ya se ha andado mucho por ese camino en lo que fue la izquierda social: tenemos poca militancia en partidos y poca sindicalización. En cuanto a la corrupción, no amenaza solo a la base social que puede suponérsele aun al gobierno, sino también a la derecha: ni siquiera al más atlantista puede serle muy sano saber que está en la OTAN mediante la falsedad y el chantaje.

Se ha dicho que las decisiones norteamericana y soviética de instalar proyectiles de alcance intermedio en Europa tienen acaso más sentido simbólico que directamente militar. E. P. Thompson ha sostenido eso sólidamente: en ambos casos se trata ante todo de confirmar el sometimiento de los vasallos respectivos, de subrayar "la unidad de la Alianza Atlántica" o la "fortaleza monolítica del Pacto de Varsovia". Algo semejante puede darse en este país con el asunto de la OTAN. Tal vez lo más importante que ocurra si el consenso de unos y otros políticos nos integra definitivamente en la OTAN no sea la integración misma, sino la imposición a los españoles del

sentimiento de impotencia, de nulidad política, de su necesidad de obedecer y hasta de volver su cerebro y su corazón del revés.

Ocurre, en efecto, que la situación de partida presenta, con más claridad que en ningún otro país de Occidente, un dato que el gobierno y sus aliados en este punto, hasta la extrema derecha, tienen que eliminar: la mayoría de los españoles es contraria a la permanencia de España en la OTAN, y el gobierno esté comprometido a celebrar un referéndum sobre la cuestión.

Para mantener, en esas circunstancias, la permanencia en la Alianza, no hay más que dos caminos: o un acto despótico claro, o la violentación de unos cuantos millones de conciencias por procedimientos tortuosos, por "lavado de cerebro". Es muy posible que la primera solución (la que adoptarían con gusto los franquistas) fuera menos corrosiva de la sustancia ético-política del país que la segunda. Pero ésta es seguramente la que los sedicentes socialistas tienen más a mano. Con ella el gobierno empezaría —si no ha empezado ya— a desintegrar moralmente a los militantes de su propio partido (ya más predispuestos que otros de la izquierda al indiferentismo, por su costumbre de estar en una misma organización con gentes de concepciones muy distintas y hasta opuestas), y de ahí la gangrena se extendería, a través de la potente estela de arribistas que arrastra el PSOE, hasta sectores populares extensos. Hacia dentro es la OTAN para España tan temible como hacia fuera, y más corruptora.

* Texto publicado en el diario *Liberación* (2 de diciembre de 1984) y reproducido después en el n.º 25(½) de *mientras tanto* (febrero de 1986), número de intervención especial frente al referéndum sobre la permanencia de España en la OTAN [N. del e.].

EL UNDÉCIMO CUADERNO DE GRAMSCI EN LA CÁRCEL*

EL CUADERNO 11º EN EL PENSAMIENTO DE GRAMSCI

El cuaderno 11º contiene escritos de madurez, en un sentido convencional y en el sentido, más preciso, de que Gramsci lo emprende inmediatamente después de su segunda hemoptisis, la que le llevó al borde de la capitulación. El asunto principal del cuaderno es el desarrollo de una visión filosófica marxista, o de "filosofía de la práctica", al hilo de una crítica al libro de Nikolai Bujárin sobre el materialismo histórico. Gramsci ha dedicado mucho tiempo a combatir el tendencial mecanicismo de Bujárin y su cientificismo un tanto ingenuo, porque veía en ese estilo de pensamiento la señal de la subalternidad y un grave riesgo de empobrecimiento y esquematización de las ideas socialistas originadas en Marx. A la vista de la rudeza filosófica de Bujárin y, sobre todo, pensando en la esclerosis del pseudomarxismo oficial posterior, parece evidente que Gramsci llevaba razón en su desproporcionada guerra contra el *Manual* de Bujárin. Pero la línea de pensamiento de Gramsci en la cárcel sobre estas cuestiones es la misma que siguió desde su juventud, a saber, un modo de pensar que, bajo la influencia del idealismo en que primeramente se formó, tiende a comprender el marxismo como ideología. En su juventud había intentado armonizar su marxismo ideológico con la crítica de las ideologías por Marx. En los *Cuadernos*, también en el 11º, Gramsci da, con sólo alguna prevención, una noción positiva de ideología, proponiendo para el término "el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas". La convicción de que esa comprensión de las concepciones del mundo ha de

ser compatible con el materialismo histórico permite situar a Gramsci (por lo que hace a la tensión materialismo-idealismo) entre el mecanicismo de Bujárin y el idealismo o mentalismo del joven Lukács de *Historia y conciencia de clase*. Gramsci mismo parece sugerir su posición al respecto en un paso del cuaderno 11º:

> Hay que estudiar la posición del profesor Lukács frente a la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que sólo se puede hablar de dialéctica para la historia de los hombres, pero no para la naturaleza [...]. Pero si la historia humana se tiene que concebir también como historia de la naturaleza (incluso a través de la historia de la ciencia) ¿cómo se puede separar la dialéctica de la naturaleza? Tal vez Lukács, por reacción a las barrocas teorías del *Ensayo popular* de Bujárin, ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.

El ideologismo de Gramsci le lleva a concepciones culturales no menos objetables que las del mecanicismo más elementalmente dogmático. Convencido del carácter "orgánico" de cada cultura, según el símil biológico tan querido de vitalistas e historicistas, Gramsci no está dispuesto a admitir ninguna complementariedad entre el socialismo y otras tradiciones o productos culturales. En esto piensa exactamente igual que el joven Lukács idealista. La actitud se manifiesta muy claramente en el cuaderno 11º, por ser éste un cuaderno filosófico. Así se lee bajo el rótulo "Concepto de 'ortodoxia'":

> Precisamente es "revolucionaria" una teoría en la medida en que es elemento de separación y distinción consciente en dos campos, en cuanto es un vértice inaccesible para el campo adversario. Creer que la filosofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, en antagonismo con todas las filosofías y las religiones tradicionales, significa en realidad no haber cortado los vínculos con el mundo viejo, cuando no incluso no haber capitulado. [...] En el pequeño volumen de Otto Bauer sobre la religión se pueden hallar algunos indicios de las combinaciones a que ha dado lugar este erróneo concepto de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que necesita sostenerse en otra filosofía, materialista o idealista según los casos. Bauer sostiene como tesis política el agnosticismo de los partidos y el permiso dado a sus miembros para que se agrupen en idealistas, materialistas, ateos, católicos, etc., esto es, para el oportunismo más vil y abyecto.

Aparte de que la evolución posterior ha discurrido en sentido opuesto, hay que observar ante todo que esa formulación de Gramsci es de un idealismo extremo que ni siquiera menciona la base material o social del movimiento y el pensamiento socialistas, las clases sociales, sus tensiones y sus luchas, sino que lo reduce todo al plano ideal, con el notable y lamentable resultado de un totalitarismo y un reduccionismo culturales. Vale la pena notar que, contra el difundido lugar común que imputa siempre el reduccionismo y el dogmatismo al materialismo, semejantes consecuencias han sido frecuentemente afirmadas por marxistas idealistas, como el joven Lukács y el Gramsci más ideólogo.

La comprensión del movimiento como ideología impone a Gramsci una visión del ideal científico de la objetividad como mera unificación ideológica (así lo expone hacia el final del parágrafo "La llamada 'realidad del mundo externo'"). Le habría sorprendido mucho, tan apasionado enemigo como era del positivismo, saber que esa noción de objetividad coincide sin más matices con la idea neopositivista de que la objetividad no es más que intersubjetividad. Gramsci no podía conocer en la cárcel las nuevas corrientes filosóficas de la época, pero es probable que tampoco se habría interesado por ellas si hubiera estado en libertad, a causa de la característica incapacidad de la tradición idealista para comprender cualquier filosofar inspirado en la práctica científica (Lukács, por ejemplo, no entendió nunca las filosofías analíticas, y todavía a finales de los años sesenta sostenía que estalinismo y maoísmo son lo mismo que neopositivismo). Por esta vía mentalista o ideológica desemboca Gramsci en una tesis que sus antípodas dentro del marxismo, incluso los estalinistas, estaban a punto de superar cuando no lo habían hecho ya: la tesis de que la ciencia es sobrestructura. En el parágrafo del cuaderno 11º titulado "La materia", Gramsci escribe rotundamente que "la teoría atómica, como todas las hipótesis y las opiniones científicas, son sobrestructura". Esta afirmación es obvia si por "sobrestructura" se entiende simplemente ámbito conceptual y no ideología; pero no es menos evidente que Gramsci no entiende así la noción de sobrestructura, sino como instancia ideológica. Por la fuerza de esa tesis valora Gramsci despectivamente cosas de las más valiosas del marxismo ruso

de la época, como, por ejemplo, la contribución soviética, dirigida precisamente por Bujárin, al segundo Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología que se celebró en Londres del 29 de junio al 3 de julio de 1931, estando Gramsci en la cárcel de Turi. Su carta a Tatiana del 31 de agosto de aquel año ("hoy precisamente me ha llegado el libro inglés sobre *La ciencia en la encrucijada*") prueba que Gramsci consiguió pronta información del congreso, lo que resulta muy notable si se tiene en cuenta que 28 días antes de ese acuse de recibo había sufrido su primer vómito de sangre. Pero Gramsci, limitada su visión por el idealismo culturalista de su ambiente intelectual, no ha podido apreciar la importancia de aquellas actas (*Science at the Cross Roads [Papers presented to the International Congress of the History of Science and Thecnology held in London from june 29th to july 3rd by the delegates of the USSR*, Londres, 1931]; reimpresión Frank Cass Edition, Londres, 1971) que iban a contribuir decisivamente al nacimiento de la filosofía marxista de la ciencia en la Gran Bretaña de entreguerras (Bernal, Farrington, Haldane, Needham, etc.). En el cuaderno 7º (1930-1931), escrito poco antes del 11º, Gramsci rechaza incluso la idea de la existencia del mundo externo independientemente del hombre, idea que considera "mitológica" o "religiosa", en un giro mental idealista presente durante toda su vida, desde el juvenil artículo en el que vio la revolución rusa como "La revolución contra *El capital*" de Marx. Dice así en el párrafo 47 del cuaderno 7º:

> El modo como se plantea [en el Manual de Bujárin] el problema de la "realidad objetiva del mundo externo" es superficial y ajeno al materialismo histórico. El autor no conoce la tradición católica y no sabe que precisamente la religión sostiene enérgicamente esta tesis contra el idealismo, de modo que la religión católica sería en este caso "materialista". El autor comete este error también es su ponencia en el Congreso de Historia de la Ciencia y la Tecnología celebrado en Londres en 1931 […].

En el cuaderno 11.º hay manifestaciones de tenor parecido.

El resultado más preciso de las tendencias epistemológicas que Gramsci ha heredado del idealismo de la época en Italia y de sus maestros, principalmente de Benedetto Croce, es la concepción del marxismo como filosofía de la historia, visión que está muy justificada por los textos de la

escuela pero que, por otra parte, fue desechada explícitamente por el mismo Marx en sus últimos años, en la carta al periódico ruso *Anales de la patria*, justificadamente traída a colación cada vez que se habla de este asunto. Pero ninguna de esas servidumbres ideológicas de época ha conseguido reducir la importancia intelectual de Gramsci ni su influencia. Eso se debe probablemente a que en otras vertientes de sus escritos es posible encontrar cosas más genuinas y permanentes. Gramsci mismo ha dado la pista de ello, acaso con toda consciencia, hacia el final de este cuaderno 11º, en la nota "Filosofía-política-economía": "Un hombre político escribe de filosofía; es posible que su 'verdadera' filosofía se tenga que buscar en los escritos de política". Tal es, efectivamente, el caso de Gramsci, por lo menos si se entiende por 'verdadera filosofía' aquella que tiene algo de lo que Leibniz consideró propio del buen filosofar: la perennidad.

El talante antidogmático del pensamiento de Gramsci cuando se enfrenta con problemas particulares (a diferencia del idealismo dogmático de sus grandes frases sobre "el llamado mundo externo" o "la llamada objetividad", etc.) es seguramente de mención obligada a este respecto. Así también lo son las importantes categorías que ha introducido en el análisis político, como las de hegemonía, bloque histórico, etc. La de "intelectual orgánico", muy ligada a las dos anteriores, está eficazmente explicada en el cuaderno 11º, con una limpidez y un sentido histórico que muestran hasta qué punto los intelectuales "desencantados" (así los llama este mismo cuaderno) conocen este concepto más bien de oídas, cuando lo tachan de dogmático, o de sectario, o de burocrático. En la nota IV de los "Puntos preliminares de referencia" dice Gramsci:

> La organicidad del pensamiento y la solidez cultural sólo habrían podido darse si entre los intelectuales y las personas sencillas hubiese habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica; es decir, si los intelectuales hubieran sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, si hubiesen elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social.

La filosofía implícita del "hombre político" de Gramsci arranca de una determinada concepción de las raíces de la filosofía, cuestión tratada

principalmente en el cuaderno 11º, en razón del asunto principal de éste. Según esa concepción, todos los hombres son naturalmente filósofos. La tesis implica una visión de la filosofía como un aprender a orientarse en el mundo, y la caracterización del conformismo del "hombre-masa" por la negativa a llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo. La transformación social requiere ese paso a la reflexión crítica, para abandonar el conformismo que mantiene la sumisión de las gentes al viejo desorden. Y la instauración del orden nuevo exige que los seres humanos lleguen a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real. Conseguir eso es un "hecho filosófico mucho más importante y 'original' que el de un 'genio' filosófico descubra una verdad nueva que se quede en el patrimonio de pequeños grupos intelectuales". La mutación de la filosofía espontánea es el hecho filosófico fundamental. Esta concepción histórico-social de la filosofía permite a Gramsci llegar a una de sus tesis más plausibles y "perennes": la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas. Y el pensamiento desemboca así en la gramsciana "filosofía de la práctica".

La "filosofía de la práctica" no es sólo una concepción filosófica entre otras; para su autor es, además, una filosofía de la filosofía, una metafilosofía que se sale de la tópica académica gracias a su mirada histórica o sociológica. El marco del cuaderno 11º da a Gramsci varias ocasiones de precisar ese punto, de un modo, por cierto, que fundamenta o generaliza la observación acerca de dónde está la verdadera filosofía de un hombre político; Gramsci piensa que lo que vale del hombre político vale de todo filósofo y de toda persona:

> En realidad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe contradicción? ¿Cuál es entonces la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su política?

Gramsci no deja de hacer una distinción, que le importa, entre filosofía

como concepción espontánea (dominante en la sociedad y sobre las clases subalternas) y filosofía reflexiva, que se encuentra, en relación con la espontánea, en los grupos intelectuales de las clases hegemónicas. Precisamente esa distinción fundamenta su visión del ascenso de las clases oprimidas a su autonomía. La política es la mediación entre ambos estadios: "La relación entre filosofía 'superior' y sentido común queda asegurada por la 'política', así como también queda asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de las 'personas sencillas'".

Esa concepción se vincula inmediatamente con la del "bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas, y no sólo de escasos grupos intelectuales". La transición entre la filosofía implícita del político Gramsci y sus tesis propiamente políticas es tan continua que no permite señalar "aquí termina la filosofía y aquí empieza la política". No menos directamente enlaza con el complejo de ideas reunido alrededor de la noción de filosofía implícita en la práctica y con la de hegemonía la doctrina gramsciana del "partido", presente, por eso mismo, en un cuaderno filosófico como es el 11º. Gramsci parte en este asunto de la imprescindibilidad de una capa de intelectuales para que una clase social se identifique consigo misma y se haga autónoma:

> Autoconsciencia crítica significa, histórica y políticamente, creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se "distingue" y no llega a ser independiente "para sí" sin organizarse en sentido lato, y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica.

Haciendo del partido el "intelectual colectivo" de una clase, Gramsci recoge y complica a la vez la tesis de Kautsky y del Lenin que se podría llamar "clásico" acerca del origen externo a la clase del pensamiento que ésta necesita para hacerse autónoma, e incluso de la misma articulación de la consciencia de clase (de la "clase-para-sí"):

> Los partidos seleccionan individualmente la masa actuante, y la selección tiene lugar conjuntamente tanto en el plano práctico como en el teórico, con una relación entre teoría y práctica tanto más estrecha cuanto más vital y radicalmente innovadora de los

> viejos modos de pensar es la concepción de que se trate. Por eso se puede decir que los partidos son los elaboradores de los nuevos intelectuales integrales y totalitarios.

A la luz de la concepción gramsciana de la filosofía queda claro que la denominación "filosofía del práctica" que Gramsci aplica al marxismo no es casual ni secundaria. A menudo se ha entendido ese nombre como resultado casual de la necesidad de ocultar a la censura de la cárcel cuál era el asunto sobre el que realmente escribía Gramsci. Luego se suele añadir alguna muestra de sorprendida admiración por lo adecuadamente que se puede aplicar aquel nombre al marxismo (en particular al de Gramsci), por un incidente tan imprevisible como el que convirtió la "filosofía primera" de Aristóteles en "metafísica". Pero hay mucho más que eso, y el cuaderno 11º lo documenta: Gramsci continua en él la búsqueda de precedentes de la *filosofia della praxis* que había empezado en otros lugares con santo Tomás de Aquino (*intellectus speculativus extensione fit practicus*) y con Vico (*verum ipsum factum*). Por eso se fija Gramsci, en las notas cortas del capítulo 11º, en autores como Alessandro Levi, Alessandro Capelli y Antonino Lovecchio. Parece fuera de duda que lo que más le interesa a Gramsci del legado de Marx debería llamarse, según él, "filosofía de la práctica", mejor que materialismo histórico o que materialismo dialéctico (sin embargo, Gramsci no lo ha dicho nunca clara y conscientemente).

Hay, por último, otra veta intelectual que atraviesa el cuaderno 11º, sin tener en cuenta la cual, aunque sea sólo alusivamente, la lectura de ese texto sería parcial o sesgada: a pesar del idealismo culturalista, "humanista" e idealista al que tiende por su primera educación filosófica, Gramsci mantiene su buen sentido incluso en las cuestiones más ideológicas: así trata con precisión y solidez lo que llama "la técnica del pensamiento", de la cual dice, aguda y certeramente, que "sin duda no creará grandes filósofos, pero dará criterios de juicio y de control y corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común"; con el mismo acierto descarta la idea de una "dialéctica formal" concebida como lógica: "¿por qué va a ser la dialéctica 'formal' superior a la lógica 'formal'? Se trata sólo de instrumentos lógicos, y una buena herramienta vieja puede ser superior a una herramienta más moderna de baja calidad […]". La misma orientación histórica y sociológica

de la mirada, que a veces hace caer a Gramsci en ilogicismos historicistas y sociologicistas, le permite también formular criterios que luego han aparecido en la filosofía de la ciencia académica de la cultura capitalista (sobre todo desde el libro de Th. S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*). Por cierto que Gramsci no es el único ni el primer marxista que ha destacado la importancia de la evolución histórica de las ideas y de los grupos de intelectuales en la ciencia (su denostado Bujárin lo había dicho en Londres en 1931, por ejemplo), pero lo ha hecho con la concreta eficacia de su estilo, y con más planos de pensamiento que el internalista "kuhnismo vulgar", gracias a la práctica "dialéctica" de relacionar unos con otros los varios campos de la cultura, en este caso la ciencia y la evolución de las ideologías sociales:

> La forma racional, lógicamente coherente, la redondez de razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo que tenga algún peso, posee su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; puede serlo de manera subordinada, cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etc. Otro tanto se puede decir de la autoridad de los pensadores y científicos.

Kuhn no dijo mucho más (filosóficamente) en su *best-seller* académico, pero la Academia, que fue sacudida como por un terremoto por el escrito de uno de sus respetables miembros, ignora a un pensador como Gramsci. Eso tiene, sin duda, explicaciones inocentes, por así decirlo: la costumbre de la lectura especializada, la acumulación de papel impreso, etc. Pero con las ideas de Gramsci es posible descubrir también explicaciones un poco más penetrantes.

* Este texto constituye el prólogo de *Introducción al estudio de la filosofía* de Gramsci, publicado por la Editorial Crítica en 1985 y traducido por Miguel Candel. Fue el último ensayo largo escrito por Sacristán. Debido a su extensión y a lo orientación filológica de su primera parte, he incorporado solamente la segunda, la cual profundiza en los aportes filosóficos más importantes de Gramsci en el cuaderno [N. del e.].

ÍNDICE DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

CANC Comitè Antinuclear de Catalunya
CC OO Comisiones Obreras
ETA Euskadi Ta Askatasuna ('País Vasco
y Libertad')
FPMS-BFEEUB Fons Personal de Manuel Sacristán,
Biblioteca de la Facultad de Economía
y Empresa de la Universidad de Barcelona
FRAP Frente Revolucionario Antifascista y Patriota
GRAPO Grupos de Resistencia Antifascista
Primero de Octubre
KSČ Komunistická strana Československa
(Partido Comunista de Checoslovaquia)
KPD Kommunistische Partei Deutschlands
(Partido Comunista de Alemania)
OTAN Organización del Tratado del Atlántico Norte
PCCh Partido Comunista de China
PCE Partico Comunista de España
PCF Partido Comunista Francés
PCH Partido Comunista de Hungría
PCI Partido Comunista Italiano
PCUS Partido Comunista de la Unión Soviética
PSOE Partido Socialista Obrero Español
PSUC Partit Socialista Unificat de Catalunya
SEU Sindicato Español Universitario
UCD Unión de Centro Democrático

UGT Unión General de Trabajadores
UNAM Universidad Nacional Autónoma de México

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

LIBROS DE MANUEL SACRISTÁN

Introducción al análisis y a la lógica formal, Barcelona, Ariel, 1964.

Las ideas gnoseológicas de Heidegger, Madrid, Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959.

Panfletos y materiales I. Sobre Marx y marxismo, Barcelona, Icaria, 1983.

Panfletos y materiales II. Papeles de filosofía, Barcelona, Icaria, 1984.

Panfletos y materiales III. Intervenciones políticas, Barcelona, Icaria, 1985.

Panfletos y materiales IV. Lecturas, Barcelona, Icaria, 1985.

SELECCIÓN DE LIBROS EDITADOS, CAPÍTULOS DE LIBRO Y ARTÍCULOS DE MANUEL SACRISTÁN

De la primavera de Praga al marxismo ecologista, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004 (ed. Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal).

Ecología y ciencia social, Madrid, Irrecuperables, 2022.

El orden y el tiempo. Introducción a la vida de Antonio Gramsci, Madrid, Trotta, 1998 (ed. Albert Domingo Curto).

"El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", 1978, audio de la conferencia en https://lc.cx/qnIxPz.

Escritos sobre El capital (y textos afines), Barcelona, El Viejo Topo, 2004 (ed. Salvador López Arnal).

Filosofía y metodología de las ciencias sociales (I), Barcelona, El Viejo Topo, 2022 (ed. Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz).

Karl Marx como sociólogo de la ciencia, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Teoría y Epistemología n.º 1, 1983.

Lecturas de filosofía moderna y contemporánea, Madrid, Trotta, 2007 (ed. Albert Domingo Curto).

M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres, Barcelona, El Viejo Topo, 2003 (ed. Salvador López Arnal).
Pacifismo, ecologismo y política alternativa, Madrid, Diario Público, 2009.
"Para leer el Manifiesto Comunista", 1956-1957, escrito junto a Giulia Adinolfi y Pilar Fibla, en https://lc.cx/FIai-t.
Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas, Barcelona, El Viejo Topo, 2005 (ed. Salvador López Arnal).
Sobre dialéctica, Barcelona, El Viejo Topo, 2009 (ed. Salvador López Arnal).
"Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores", 1968, en https://lc.cx/cNdEO9.

SOBRE MANUEL SACRISTÁN

Benach, J.; Juncosa, X. y López Arnal, S. (2006): *Del pensar, del vivir, del hacer. Escritos sobre "Integral Sacristán" de Xavier Juncosa*, Barcelona, El Viejo Topo.
Capella, J. R. (2005): *La práctica de Manuel Sacristán: una biografía política*, Madrid, Trotta.
Espinoza, M. (2017): "A través de Marx. Sacristán y los límites del marxismo occidental", en J. Muñoz y F. Martín, *Manuel Sacristán: razón y emancipación*, Madrid, Biblioteca Nueva.
Fernández Buey, F. (2015): *Sobre Manuel Sacristán*, Barcelona, El Viejo Topo.
Fernández Cáceres, M. F. (2011): "Manuel Sacristán: génesis de un intelectual polifónico", Δαίμων. *Revista Internacional de Filosofía*, 53.
— (2013): "Orígenes de una disidencia. Manuel Sacristán en las revistas Estilo y Quadrante", *Historia y Política*, 30 (julio-diciembre).
Manzanera, M. (1993): *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*, tesis doctoral, UNED.
Morán, G. (2017): *Miseria, grandeza y agonía del PCE*, Madrid, Akal.
Moreno Pestaña, J. L. (2009): "Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual", *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 15(2), pp. 73-107.
— (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.
López Arnal, S. (2010): *Escritos sobre Sacristán*, en https://lc.cx/BwfMmc.
— (2010): *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la Primavera de Praga: lecciones de una derrota*, Tres Cantos, Akal.
López Arnal, S. y De la Fuente, P (eds.) (1995): *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino.
López Arnal, S. y Vázquez Álvarez, I. (eds.) 2006): *El legado de un maestro*, Madrid, FIM.
Petruccelli, A. y Del Maso, J. (2020): *Althusser y Sacristán*, Buenos Aires, Ediciones IPS.

RIECHMANN, J. (2016): "Manuel Sacristán, pionero del ecosocialismo", *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 11.

SARRIÓN, J. (2017): *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*, Madrid, Dykinson.

VV AA (1987): "Manuel Sacristán Luzón 1925-1985", *mientras tanto*, n.º especial 30/31 (mayo de 1987).

NOTAS

1 . Sacristán, M., "Jesuitas y dialéctica" (1959), en Sacristán, M., *Sobre dialéctica*, Barcelona, El Viejo Topo, 2009, p. 55.

2 . Sacristán, M., *El orden y el tiempo. Introducción a la vida de Antonio Gramsci*, Madrid, Trotta, 1998, p. 87. Por el límite de extensión de esta introducción, esa "totalización cuasibiográfica" se remite en su mayor parte a la cronología que después incorporamos. Recomiendo intercalar la lectura de ambas partes.

3 . Fontana, J., *El siglo de la revolución*, Barcelona, Crítica, 2017.

4 . Puede verse una muestra del gran abanico de intereses literario-culturales y de su dimensión como joven crítico cultural en Bonet, L., "El joven Manuel Sacristán y las bellas artes: hacia un formalismo materialista"; y Ceballos, A., "La formación literaria de Manuel Sacristán", ambos en Benach, J., Juncosa, X. y López Arnal, S., *Del pensar, del vivir, del hacer. Escritos sobre "Integral Sacristán" de Xavier Juncosa*, Barcelona, El Viejo Topo, 2006.

5 . Las revistas universitarias *Estilo*, *Qvadrante* y *Laye* constituyeron el medio y escenario principal a través del cual se produjo esta temprana evolución intelectual y política. Para un detallado estudio de estas léanse Fernández Cáceres, M. F., "Manuel Sacristán: génesis de un intelectual polifónico", Δαίμων. *Revista Internacional de Filosofía*, 53, 2011; y "Orígenes de una disidencia. Manuel Sacristán en las revistas *Estilo* y *Quadrante*", *Historia y Política*, 30, julio-diciembre 2013.

6 . Véase Moreno Pestaña, J. L., *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

7 . Estas obras son *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (Madrid, Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959) e *Introducción al análisis y a la Lógica formal* (Barcelona, Ariel, 1964).

8 . Una parte sustantiva de su producción teórica se encuentra recogida en los cuatro tomos editados en Barcelona por Icaria que reciben este nombre. Los dos primeros tomos, *Sobre Marx y Marxismo* (1983) y *Papeles de filosofía* (1984), fueron publicados en vida de Sacristán. Los dos restantes, *Intervenciones políticas* y *Lecturas*, se publicaron póstumamente (ambos a finales de 1985).

9 . La diferenciación no es baladí. Pues como Sacristán señaló en distintas ocasiones a lo largo de su vida: "Un comunista es ante todo comunista, y sólo luego marxista (cuando lo es)" (Sacristán, M.; "La militancia de cristianos en el partido comunista", *Materiales*, 1, enero-febrero 1977).

10 . Pala, G., "El intelectual y el partido. Notas sobre la trayectoria política de Manuel Sacristán en el PSUC", en López Arnal, S. y Vázquez Álvarez, I. (eds.), *El legado de un maestro*, Madrid, FIM, 2006, pp. 230-231.

11 . Me he decantado por emplear la fórmula conjunta PCE-PSUC porque en el momento en el que Sacristán se incorpora, el PCE ha eliminado ya cualquier atisbo de autonomía política para el PSUC. Así, este es ya *de facto* una federación regional de aquel, de tal modo que la pertenencia futura de Sacristán al comité ejecutivo del PSUC le implicará también formar parte del comité central del PCE.

12 . En López Arnal, S. y De la Fuente, P. (eds.), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, p. 440. Domènech no cita ni aporta carta o documento acreditativo alguno sobre estas palabras.

13 . Quien desee profundizar en esta parte de su elaboración política, a mi juicio una de las más interesantes y quizás menos tratadas, es recomendable leer la amplia documentación y producción teórica que dejó su actividad como dirigente comunista (cartas, intervenciones en seminarios o congresos del partido, informes internos, etc.). La mayor parte de esta puede encontrarse en la Parte II "Documentos de archivo inéditos" de la tesis doctoral de Miguel Manzanera *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*, defendida en 1993 y disponible en el archivo de la UNED.

14 . Así, a propósito del carácter de *El capital* afirmará que lo que Marx propone es "*fundamentar y formular racionalmente un proyecto de transformación de la sociedad*. Esta especial ocupación —que acaso pudiera llamarse 'praxeología' de fundamentación científica de una práctica— es el 'género literario' bajo el cual caen todas las obras de madurez de Marx. […] Es inútil leer las obras de Marx como teoría pura en el sentido formal de la sistemática universitaria, y es inútil leerlas como si fueran puros programas de acción política. Ni tampoco son las dos cosas 'a la vez' sumadas […], son un discurso continuo, no cortado, que va constantemente del programa a la fundamentación científica, y viceversa" (Sacristán, M., "¿A qué 'género literario' pertenece *El capital* de Marx?" [1968], en *mientras tanto*, 96, 1996, pp. 33-37) y luego recogido también en Sacristán, M., *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, Barcelona, El Viejo Topo, 2004.

15 . Hablamos del libro Marx, K., *Revolución en España*, Barcelona, Ariel, 1959 y de la entrada "Filosofía" del Suplemento de 1957-1958 para la Enciclopedia Espasa, aparecido en 1961, la cual llevaba como subtítulo "La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958" (en Sacristán, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, *op. cit.*, pp. 90-219).

16 . A este respecto pueden leerse principalmente: a) "Manifiesto por una universidad democrática", manifiesto de la asamblea fundacional del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad

de Barcelona (SDEUB) en la Capuchinada de marzo de 1966, que desafió a la legalidad franquista; b) "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores" de 1968, el cual dará lugar a su famosa polémica con Gustavo Bueno; y c) las tres conferencias dictadas en 1971 que dieron lugar al texto "La universidad y la división del trabajo", con el que intervino en los debates universitarios provenientes de la ola estudiantil de 1968-69. El primero y el último pueden encontrarse en Sacristán, M., *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales* III, *op. cit.* El segundo se ha recogido en múltiples ediciones y es de acceso libre en internet.

17 . Para profundizar en este punto léase Fernández Buey, F., "Manuel Sacristán en la historia de las ideas", en López Arnal, S. y Vázquez Álvarez, I. (eds.), *El legado de un maestro*, *op. cit.*, pp. 41-50.

18 . Como bien identificó Sacristán, "aceptando en un plano bastante general una identificación del marxismo como comunismo científico, lo científico era en él, por así decirlo, adjetivo, instrumental a lo sustantivo que era el objetivo político, la naturaleza política de ese pensamiento y de su práctica, y ahora podemos añadir que dentro de ese instrumental científico ocupa el primer lugar de importancia lo económico. […] No se trata de ningún privilegio *a priori*, decidido por tendencia cultural o psicológica, sino por el hecho de que tratándose de un pensamiento emancipatorio, y también científico, en el sentido de explorador de las condiciones de posibilidad de la emancipación […] es claro que las condiciones de posibilidad son, en este caso, condiciones no de posibilidad puramente lógica, puramente formal, sino condiciones materiales de posibilidad y estas condiciones tienen su ámbito privilegiado en lo que solemos llamar [ámbito] económico" (Sacristán, M., "Economía y dialéctica" [1977], en *Sobre dialéctica*, *op. cit.*, pp. 133-134).

19 . Entiéndase aquí ideología en su acepción marxista clásica, como falsa conciencia. Así, en la aproximación a algunas figuras destacadas del movimiento comunista como Lukács, Gramsci o Lenin este esbozará una constante crítica al ideologismo de parte de la elaboración marxista, a la falta de matiz en algunas de sus formulaciones teóricas y a ciertas simplificaciones sobre las aportaciones de corrientes no marxistas. Pueden leerse a este respecto "La formación del marxismo de Gramsci" (1967), "Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács" (1968) o "El filosofar de Lenin" (1970), todos ellos en Sacristán, M.; *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, *op. cit.*, pp. 62-114 y 133-175.

20 . Véanse, entre otros, el texto anteriormente citado "Nota necrológica sobre Lukács" (1971) y "Sobre el marxismo ortodoxo de György Lukács" (1972), ambos en *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, *op. cit.*, pp. 229-249.

21 . Lenin, V. I., *El Estado y la revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997, p. 56. Como el propio Sacristán señaló respecto a Lenin y otros pensadores marxistas (no siempre aplicándose su máxima, pues no fueron inusuales en él ciertas afirmaciones demasiado categóricas y generalistas respecto a figuras como el propio Lenin, Gramsci o Lukács), *el matiz es concepto*. Espero que la provocativa conceptualización de Sacristán como marxista ortodoxo se entienda y limite a los términos concretamente aquí empleados.

22 . Para profundizar en este punto: López Arnal, S., *La destrucción de una esperanza. Manuel*

Sacristán y la Primavera de Praga: lecciones de una derrota, Tres Cantos, Akal, 2010.

23 . En López Arnal, S. y De la Fuente, P. (eds.), *Acerca de Manuel Sacristán*, *op. cit.*, p. 472.

24 . Texto de autorreflexión privado recogido póstumamente en Sacristán, M., *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, Barcelona, El Viejo Topo, 2003, pp. 57-61.

25 . Véanse "Trompetas y tambores" (1982) y "Los partidos marxistas y el movimiento por la paz" (1984), ambos publicados en la revista *mientras tanto* (11 y 23) y recogidos luego en Sacristán, M., *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Madrid, Diario Público, 2009, pp. 112-119 y 232-237.

26 . Es un consenso entre la mayor parte de los estudiosos y discípulos de Sacristán que la "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" de 1979, publicada luego como texto central del n.º 1 de *mientras tanto*, constituye el esbozo del programa de estudio y articulación política que Sacristán habría querido desarrollar (y en parte desarrolló) si hubiera tenido tiempo y mejores condiciones para ello. Dejamos para otra ocasión, no obstante, la problematización y discusión de la esencialización, por falta de matiz, de los "valores femeninos" y su plasmación histórica-cultural en las mujeres que Sacristán consideraba necesario extender.

27 . Aunque no pudiera profundizar en ella, su reflexión sobre los cambios en la composición política y social del proletariado occidental en torno a 1980 me parecen muy bien situados y que apuntan a cuestiones clave para el futuro de la tradición socialista. Así, partiendo de la situación de degradación del movimiento sindical de clase y combativo será capaz de vislumbrar "una importantísima recomposición del capital fijo, de las fuerzas productivas en general, del capital fijo en particular, en forma de importante informatización y robotización de la industria. […] Allí hay una revolución del instrumento del trabajo muy seria y, consiguientemente, de la condición obrera" (Sacristán, M., "La situación del movimiento obrero y de los partidos de izquierda en la Europa Occidental" (1982), en Sacristán, M., *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, pp. 95-114.

28 . Es un deje bastante habitual en la tradición marxista el ver en sus clásicos, como el que Sacristán está llamado a convertirse en nuestro entorno, rupturas y giros cruciales en algún punto de su evolución que nos permitiría dar con el *todo-revolucionario* de su pensamiento y le diferenciaría de manera singular de sus contemporáneos. Creo que conviene precavernos frente a ello y tratar de poner más peso en los elementos de continuidad que caracterizan a nuestra tradición y posibilitan su inteligibilidad intergeneracional.

29 . Partiendo de la tesis marxista de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción imperantes, Sacristán introduce explícitamente esta idea de actualización. Véase a partir de la p. 121 de la presente edición, correspondiente al texto "De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia".

30 . Un mes antes de morir, un comentario a un documento de compañeros de *mientras tanto* (Domènech, Ovejero y Guiu) no deja lugar a dudas: "Sin abandonar la distinción tradicional izquierda-derecha, creo que hay que dejarla en segundo término, acompañada y superada por la

distinción: conforme al sistema, no-conforme al sistema. […] La fragilidad de la vieja distinción se aprecia en la necesidad en que se ve la tesis […] de llamar globalmente izquierda a los movimientos 'alternativos'. Eso no es así. Más de un componente de movimientos ecologistas, feministas y por la paz carece de pensamiento y voluntad anticapitalistas, o incluso políticos" (en Fons Personal de Manuel Sacristán, Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona [FPMS-BFEEUB]). Esta tesis puede corroborarse a través de la lectura de la mayor parte de los textos publicados durante su última etapa, casi todos recogidos en Sacristán, M., *Ecología y ciencia social*, Madrid, Irrecuperables, 2022; *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, *op. cit.*; y *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y nuevos problemas*, *op. cit.*, donde se aprecia bien esa actitud, enfoque y pretensión revolucionaria-ortodoxa. Destacando su debate sobre ecosocialismo con Harich y Bahro en la citada "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" y su coloquio con Harich "La situación política y ecológica en España y la manera de acercarse críticamente a esta desde una posición de izquierdas" (ambos recogidas en los dos primeros libros recién citados).

31 . Documento con fecha del 27 de febrero de 1974, en FPMS-BFEEUB, citado en Capella, M., *La práctica de Manuel Sacristán*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 185-189. Uno de los primeros documentos donde además Sacristán esboza su crítica a la visión progresista del marxismo vulgar, germen de su ecosocialismo.

32 . Tal es así que, en 1981, tras la derrota de la dirección eurocomunista del PSUC frente a la base obrera en su V Congreso, pese a apreciar el "agradable espectáculo de la derrota […] de un equipo político de pequeños burgueses profesionales de la palabra, a manos, principalmente, de obreros de la construcción del Vallés y del Bajo Llobregat", Sacristán se hará pocas esperanzas al respecto afirmando que "una conmoción en sí misma tan noble como el V Congreso del PSUC es todavía demasiado poco para *poner en marcha un proceso de reconstrucción comunista*. El PCE y el PSUC llevan tantos años *degradando su sustancia* que, aunque sus crisis puedan tener importancia en el camino hacia la *constitución de una nueva cultura comunista*, no abren un horizonte suficiente. […] La *situación de derrota del comunismo* entre el martillo imperialista occidental y el yunque del despotismo oriental es demasiado grave para que la pueda compensar la *crisis de conciencia de un partido*" (Sacristán, M., "A propósito del V Congreso del PSUC" [la cursiva es propia], en *El País*, 22 de enero de 1981, reimpreso en el n.º 6 de *mientras tanto*).

33 . Sacristán, M., "A propósito del eurocomunismo", p. 147 de esta edición.

34 . Respecto a Colletti llegará así a afirmar explícitamente que "el marxista de cátedra está fuera del alma de la tradición marxista, que no es una tradición de la ciencia, sino de la militancia revolucionaria. El marxismo de cátedra, biblioteca y sala de conferencias es muy confortable, hasta que hace crisis. Mientras tanto evita tener que estudiar física, química, matemática, agronomía, economía, etc., y evita molestarse en la vida cotidiana como el militante. Todo eso amparado por el marxismo de verdad, el de los partidos y sindicatos. Cuanto éstos se encuentran en crisis, se acaba el respaldo" (Sacristán, M., "Anexo 3. En torno al marxismo de Lucio Colletti", en Sacristán, M., *Sobre dialéctica*, *op. cit.*, p. 262). Respecto a Althusser y el contraste entre ambos, véase Petruccelli, A. y Del Maso, J., *Althusser y Sacristán*, Buenos Aires, IPS, 2020.

35 . Sobre la fórmula de la fusión del movimiento obrero y la ciencia, en la carta de redacción del n.º 1 de *mientras tanto* (1979) sostiene Sacristán, en nombre del equipo editor, que "la tarea […] consiste en renovar la alianza ochocentista del movimiento obrero con la ciencia. Puede que los viejos aliados tengan dificultades para reconocerse, pues los dos han cambiado mucho: la ciencia, porque desde la sonada declaración de Emil Du Bois-Reymond —*ignoramus et ignorabimus*, ignoramos e ignoraremos—, lleva ya asimilado un siglo de autocrítica (aunque los científicos y técnicos siervos del estado atómico y los lamentables progresistas de izquierda obnubilados por la pésima tradición de Dietzgen y *Materialismo y empiriocriticismo* no parezcan saber nada de ello); el movimiento obrero, porque los que viven por sus manos son hoy una humanidad de complicada composición y articulación".

36 . Sacristán, M., "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", p. 79 de esta edición.

37 . En López Arnal, S. y De la Fuente, P. (eds.), *Acerca de Manuel Sacristán*, *op. cit.*, p. 615.

38 . *L'Enracinement*, p. 7. [N. de Manuel Sacristán, en adelante MSL].

39 . Puede Heidegger llevar razón cuando afirma "que en la moderna física atómica se prepara un cambio de la relación [del hombre] al objeto, cambio que, a través de la técnica moderna, modifica todo el tipo humano de representación" (*SG* 19). Así lo piensan también grandes físicos. Pero este hecho precisamente prueba que la razón es el camino "esencial" por el que se descubren horizontes que superan los antiguos. Y la razón ha superado ya tantos, se ha superado ya a sí misma tantas veces entre dolorosas contradicciones que no parece insensato esperar con un gran cosmólogo contemporáneo que sepa también esta vez aplicar su "*tactique intellectuelle*" (Paul Langevin, *La Pensée et l'Action*, 1950, p. 241) [N. de MSL].

40 . Cf. cap. 4, p. 216 [N. de MSL].

41 . Garaudy —*Perspectives de l'homme*— piensa todo lo contrario. Pero Garaudy únicamente considera la cultura francesa, y además no muy atentamente, dado que mientras que habla de la muerte del positivismo en Francia publica en su propio libro textos de escritores católicos franceses que son resueltamente positivistas [N. de MSL].

42 . La plenitud con que la dialéctica recoge lo que la explicación "desde abajo" no puede captar es de toda manera limitada —como ha sido ya insinuado— por las insuficiencias concretas del análisis científico-positivo de cada época. Este interesante tema de los límites de la dialéctica, lo hemos de dejar, sin embargo, para una mejor ocasión [N. de MSL].

43 . Esto no es una figura retórica tan exagerada como podía parecer. Un físico de la altura de Schrödinger sostiene en su libro sobre la vida (*What is life?*) que la plena comprensión de ésta se encuentra en los textos místicos occidentales o brahmánicos o del budismo tántrico recogidos por Aldous Huxley en ese admirable muestrario de todos los desechos de la historia que es su *Perennial Philosophy* [N. de MSL].

44 . Una vulgarización demasiado frecuente del marxismo insiste en usar laxa y anacrónicamente

(como en tiempos de la "Filosofía de la naturaleza" romántica e idealista) los términos *demostrar, probar* y *refutar* para las argumentaciones de plausibilidad propias de la concepción del mundo. Así se repite, por ejemplo, la inepta frase de que la marcha de la ciencia "ha demostrado la inexistencia de Dios". Esto es literalmente un sinsentido. La ciencia no puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo, sino sólo enunciados referentes a sectores del universo, aislados y abstractos de un modo u otro. La ciencia empírica no puede probar, por ejemplo, que no exista un ser llamado *Abracadabra abracadabrante*, pues, ante cualquier informe científico-positivo que declare no haberse encontrado ese ser, cabe siempre la respuesta de que el *Abracadabra* en cuestión se encuentra más allá del alcance de los telescopios y de los microscopios, o la afirmación de que el *Abracadabra abracadabrante* no es perceptible, ni siquiera positivamente pensable, por la razón humana, etc. Lo que la ciencia puede fundamentar es la afirmación de que la suposición de que existe el *Abracadabra abracadabrante* no tiene función explicativa alguna de los fenómenos conocidos, ni está, por tanto, sugerida por éstos. Por lo demás, la frase vulgar de la "demostración de la inexistencia" de Dios es una ingenua torpeza que carga el materialismo con la absurda tarea de demostrar o probar inexistencias. Y las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias. La carga de la prueba compete al que afirma existencia, no al que no la afirma [N. de MSL].

45 . Cuando escribe afirmaciones generales, Engels suele estar por encima de esta manera de ver —así dice, por ejemplo, que las necesidades de la matemática están lejos de ser necesidades de la naturaleza—, y no cae, por lo común, en ella sino en la interpretación particular de piezas de conocimiento, teorías o nociones. Pero estas interpretaciones particulares son, precisamente, la piedra de toque para estimar hasta qué punto se realizan en el *Anti-Dühring* aquellas afirmaciones generales [N. de MSL].

46 . Alguna información sobre este punto puede encontrarse en el artículo "La veracidad de Goethe", del autor de este prólogo, en Goethe, *Obras*, Barcelona, Editorial Vergara, 1963, pp. 12-29 [N. de MSL].

47 . En *Perspectives de l'homme*, París, PUF, 1960 [N. de MSL].

48 . Marx-Engels, *Werke [Obras]*, edición alemana paralela a la rusa dirigida por el Instituto de Marxismo-Leninismo acerca del C.C. del PCUS., vol. 20, Berlín, 1962, prólogo, p. VIII [N. de MSL].

49 . Garaudy, en el libro antes citado, trae unas palabras del destacado físico soviético D. I. Blojinzev que prueban que la expresión usada arriba no es una exageración. "Con que tal o cual hecho o tal o cual teoría pudieran estar ligados al idealismo o al positivismo, o interpretados según el espíritu de esas filosofías, bastaba para que se rechazara completamente el contenido de aquel hecho o de aquella teoría" [N. de MSL].

50 . Como breve anexo, pueden introducirse las palabras que Sacristán dirigió en carta a su amigo Xavier Folch solo cinco días después de que se produjera la invasión soviética de Praga al afirmar que "tal vez porque yo, a diferencia de lo que dices de ti, no esperaba los acontecimientos, la palabra 'indignación' me dice poco. El asunto me parece lo más grave ocurrido en muchos años, tanto por su significación hacia el futuro cuanto por la que tiene respecto de cosas pasadas. Por lo

que hace al futuro, me parece *síntoma de incapacidad de aprende*r. Por lo que hace al pasado, me parece *confirmación de las peores hipótesis* acerca de esa gentuza, confirmación de las hipótesis que siempre me resistí a considerar. La cosa, en suma, me parece *final de acto, si no ya final de tragedia*" ("Archivo Correspondencia" del FPMS-BFEEUB) [N. del e.].

51 . La frase de Lakatos a que se refiere dice: "La filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega". Con ella el autor abre su introducción a: Lakatos, I.; *Historia de la ciencia y de sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 1974 [N. del e.].

52 . Cita de Richta, R., *La civilización en la encrucijada*, Madrid, Artiach Ed., 1972. Obra escrita por el equipo multidisciplinario del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Checoslovaquia [N. del e.].

COLECCIÓN CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

TÍTULOS PUBLICADOS

1. *Antonio Gramsci. Para la reforma moral e intelectual*
Edición de Francisco Fernández Buey
2. *Camillo Berneri. Humanismo y anarquismo*
Edición de Ernest Cañada
3. *Ernesto Che Guevara. Escritos revolucionarios*
Edición de Francisco Fernández Buey
4. *León Tolstói. Sobre el poder y la vida buena*
Edición de José Luis Gordillo
5. *Bartolomé de Las Casas. Cristianismo y defensa del indio americano*
Edición de Francisco Fernández Buey
6. *Henry S. Salt. Los derechos de los animales*
Edición de Jesús Mosterín
7. *Aldo Leopold. Una ética de la Tierra*
Edición de Jorge Riechmann
8. *Girolamo Savonarola. Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*
Edición de Francisco Fernández Buey
9. *Martin Luther King. Un sueño de igualdad*
Edición de Joan Gomis
10. *Hans Jonas. Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*
Edición de Illana Giner Comín
11. *Piotr Kropotkin. La moral anarquista*
Edición de Frank Mintz
12. *Flora Tristán. Feminismo y socialismo*
Edición de Ana de Miguel y Rosalía Romero
13. *Cornelius Castoriadis. Escritos políticos*
Edición de Javier Pedrol
14. *Karl William Kapp. Los costes sociales de la empresa privada*
Edición de Federico Aguilera Klink
15. *Nicholas Georgescu-Roegen. Ensayos bioeconómicos*
Edición de Óscar Carpintero
16. *Günther Anders. Filosofía de la situación*
Edición de César de Vicente Hernando
17. *Mahatma Gandhi. Política de la noviolencia*

Edición de Rubén Campos Palarea

18. *Raymond Williams. Historia y cultura común*

Edición de Alicia García Ruiz

19. *André Gorz. Crítica de la razón productivista*

Edición de Joaquín Valdivieso

20. *León Trotsky. Defensa de la revolución*

Edición de Jaime Pastor

21. *Herbert Marcuse. La tolerancia represiva y otros ensayos*

Edición de César de Vicente Hernando

22. *Vladímir Illich Lenin. El revolucionario que no sabía demasiado*

Edición de Constantino Bértolo

23. *Karl Marx. El arma de la crítica*

Edición de Joaquim Sempere

24. *Francisco Fernández Buey. Filosofar desde abajo*

Edición de Jordi Mir y Víctor Ríos

25. *Paulo Freire. Pedagogía liberadora*

Edición deTeresa García Gómez

26. *René Dubos. Pensar globalmente, actuar localmente*

Edición de Carmen Madorrán Ayerra

27. *Guy Debord. Crítica del espectáculo y de la vida cotidiana*

Edición de Diego Ruedas Torrres, Vidal Labajos Sebastián

28. *Barry Commoner. Ecología y acción social*

Edición de Jorge Riechmann e Iranzu Tellechea

29. *Gustav Laudauer. Anarcosocialismo y mística comunitaria*

Edición de Carlos Taibo

30. *Élisée Reclus. La conciencia de la Tierra*

Edición de José Carlos Lechado